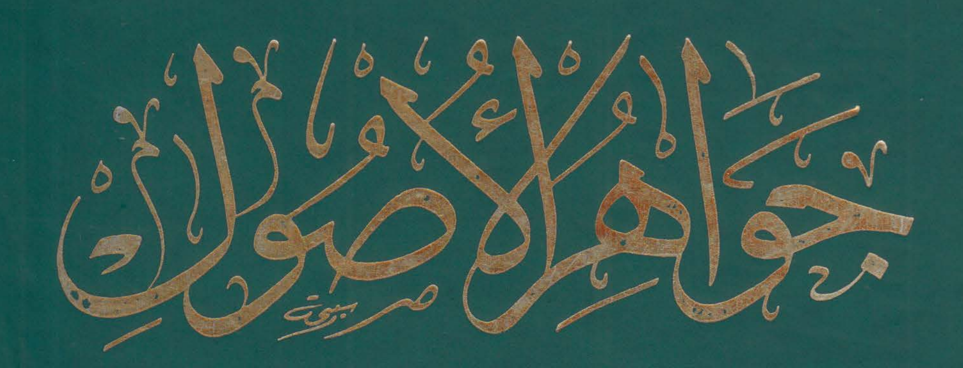


الجزء الثالث

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم
آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي
الإمام الخميني قدس سره

تأليف
آية الله السيد محمد حسن المرتضوي اللنگرودي (دام ظله)

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره



الجزء الثالث

تقرير أبحاث الأستاذ الأعظم والعلامة الأفخم
آية الله العظمى السيد روح الله الموسوي
الإمام الخميني قدس سره

تأليف
آية الله السيد محمد حسن المرتضوي اللنگرودي (دام ظله)

مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره

مرتضوى لنگرودى، محمدحسن، ۱۳۰۸ ـ جواهرالاصول: تقرير ابحاث ... الامام الخمينى (جلد سوم) / مؤلف محمدحسن مرتضوى لنگرودى. تهران: مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى(س)، ۱۳۸۱. ۴۸۲ ص.

ISBN 964 - 335 - 436 - 9 (دوره)
ISBN 964 - 335 - 099 - 1 (ج. ۱)
ISBN 964 - 335 - 435 - 0 (ج. ۲)
ISBN 964 - 335 - 495 - 4 (ج. ۳)

فهرستنويسى براساس اطلاعات فيپا. (ج. ۳)

عربى. كتابنامه: به صورت زيرنويس. ۱. اصول فقه شيعه. ۲. خمينى، روح‌الله، رهبر انقلاب و بنيانگذار جمهورى اسلامى ايران، ۱۲۷۹ ـ ۱۳۶۸. الف. مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خمينى(س). ب. عنوان.

BP ۱۵۹ / ۸ / م ۴ ج ۹ — ۲۹۷ / ۳۱۲

كتابخانه ملى ايران — ۱۰۸۱۸ ـ ۷۸ م

كد / م ۱۵۰۴

هوية الكتاب

* اسم الكتاب : جواهر الأُصول / ج ٣ *

* المؤلف : السيّد محمّد حسن المرتضوي اللنگرودي *

* تحقيق ونشر : مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني قدس سره *

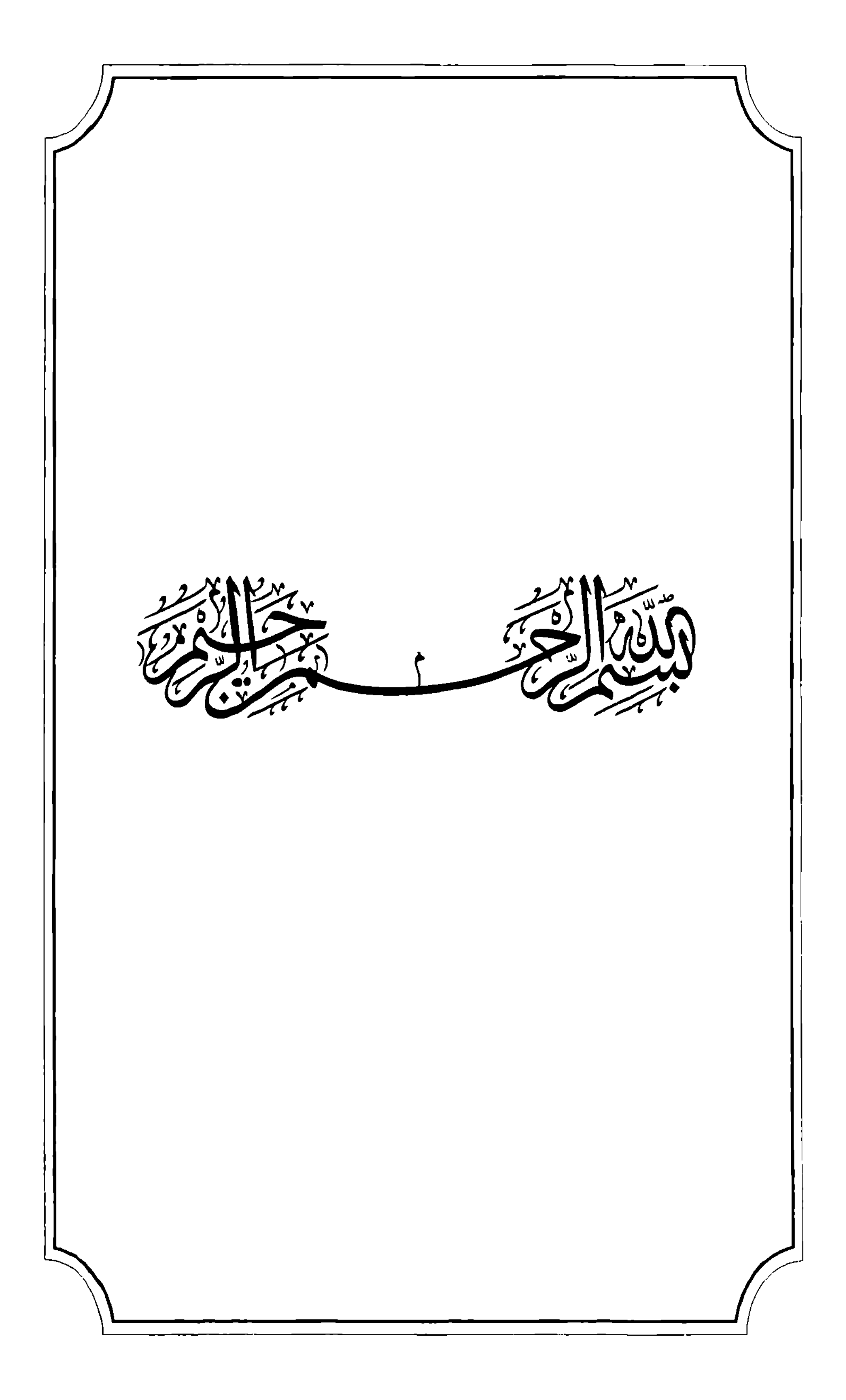
* سنة الطبع : فروردين ١٣٨١ ـ محرم الحرام ١٤٢٣ *

* الطبعة : الأُولىٰ *

* المطبعة : مطبعة مؤسسة العروج *

* الكمية : ٣٠٠٠ نسخة *

* السعر : ١٥٠٠٠ ريال *


بسم الله الرحمن الرحيم

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين ، وعلى الأصفياء من عترته المعصومين ؛ سيّما المدّخر لتجديد الفرائض والسنن ، والمُحيي معالم الدين وأهله ، والقاصم شوكة المعتدين ، والسبب المتّصل بين الأرض والسماء .

اللهمّ عجّل فرجَه ، وسهّل مَخرجه ، واجعلنا من أنصاره وأعوانه ، وهب لنا رأفته ورحمته ودعاءه وخيره ما ننال به سعة من رحمتك وفوزاً عندك ، واجعل صلاتنا به مقبولة ، وذنوبنا به مغفورة ، ودعاءنا به مستجاباً ، وأرزاقنا به مبسوطة ، وهمومنا به مكفية وحوائجنا به مقضية ، آمين ربّ العالمين .

وبعد : ما بين يديك هو الجزء الثالث من كتاب «جواهر الأصول» ، تقرير ما ألقاه سماحة الأُستاذ الأكبر آية الله العظمى نائب الإمام عليه السلام الإمام الخميني قدس سره في الدورة الأخيرة في مباحث الألفاظ .

نسأل الله التوفيق والتسديد، والحمد لله ربّ العالمين.

الفصل الرابع

في مقدّمة الواجب*

قبل الورود فيما هو المهمّ في المسألة ـ من ذكر أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة وعدمه ـ ينبغي ذكر أُمور:

الأمر الأوّل

فيما يمكن أن يقع محطّ النزاع في وجوب المقدّمة

لا إشكال في أنّ الفاعل منّا لا تتعلّق إرادته بشيء ـ كلقاء الصديق مثلاً ـ إلّا بعد تصوّر ذلك الشيء، ثمّ التصديق بفائدته، ثمّ يحصل له ـ نوعاً ـ الاشتياق إليه، ثمّ تصميم العزم ـ ويعبّر عنه بالإرادة ـ ولا تتعلّق الإرادة بنفس العمل الخارجي بلا واسطة، بل بوسائط، كبسط القوى وقبضها، ومدّ اليد إليه ونحوها.

وحيث إنّ الإرادة من أفعال النفس تكون تابعة لتشخيص الفاعل المصلحة في المراد؛ فلا يلزم أن يكون الشيء المراد موافقاً لغرضه بحسب الواقع ونفس الأمر؛

---

* ـ تاريخ شروع البحث يوم الأحد ٢٨ / ٢ / ١٣٧٩ /هـ . ق .

فربّما تتعلّق إرادة الفاعل بشرب مائع يرى أنّه ماء عذب صالح ـ مثلاً ـ مع أنّه في الواقع سمّاً مهلكاً. وبالجملة: أنّ الإرادة مرهونة بتشخيص الفاعل كون الشيء ذامصلحة، وهو قد يطابق الواقع ونفس الأمر، وقد يكون جهلاً مركّباً مخالفاً للواقع. فلا تكاد تتعلّق الإرادة بما هو الصلاح واقعاً؛ ضرورة امتناع تعلّقها بالمجهول المطلق وما يكون مجهولاً عنده.

ثمّ إنّ المطلوب والمراد قد يكون له مبادئ ومقدّمات، وواضح: أنّه لا تتعلّق الإرادة بها كيف اتّفق بحيث لم تكن محتاجة إلى التصوّر والتصديق بالفائدة وغيرها من مبادئ الفعل الاختياري، بل كلّ من المقدّمة وذيها مرهونان بالتصوّر والتصديق بالفائدة وغيرهما من المبادئ.

ألا ترى أنّ الصلاة ـ مثلاً ـ مشروطة بالطهارة، وهي مقدّمة لها، ومع ذلك تحتاج الطهارة إلى التصوّر والتصديق وغير ذلك، كما تحتاج إليها نفس الصلاة؟!

نعم، حيث إنّ الصلاة لا تتحقّق بدون الطهارة شرعاً فتوجد الإرادة المتعلّقة بالصلاة مبادئ الإرادة في الطهارة.

وبالجملة: لابدّ في تحقّق كلّ من المقدّمة وذيها من مبادئ، ولا فرق فيهما من هذه الجهة، وإن كان بينهما فرق من جهة اُخرى، كما سنشير إليها؛ لأنّ الوجدان أصدق شاهدٍ على أنّ النفس لا تشتاق ولا تتعلّق إرادتها بالمجهول المطلق وما يكون مجهولاً عنده.

فتوهّم الفرق بينهما: بأنّ المطلوب النفسي هو الذي تتعلّق به الإرادة ويحتاج وجوده إلى مبادئ ومقدّمات، وأمّا المقدّمة فتوجد بإرادة ذي المقدّمة، من دون أن يكون لها مبادئ.

مدفوع؛ لما أشرنا أنّه محال أن تتعلّق إرادة الفاعل بما يكون مجهولاً عنده.

نعم، التصديق بفائدة المطلوب النفسي في الواجب النفسي لنفسه. وأمّا في الواجب المقدّمي فلا تكون لنفسها، بل للغير.

ومعنى تبعية إرادة المقدّمة من إرادة ذيها ليس معلولية إرادتها من إرادة ذيها، بل معناها: أنّ الفائدة المترتّبة على إرادة المقدّمة بحسب تشخيص الفاعل ليس لها لنفسها، بل لأجل توقّف الغير عليها.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ كلّاً من المقدّمة وذيها يتعلّق به الإرادة المنبعثة عن مبادئها، من دون فرق بينهما في ذلك. والفرق إنّما هو في أنّ الغاية المقصودة في أحدهما نفسي، وفي الآخر مقدّمي غيري.

ولا يخفى: أنّ ما ذكرنا ـ من أنّ تعلّق الإرادة بشيء وبذي المقدّمة تابع لتشخيص الفاعل المصلحة فيه، لا ما يكون صلاحاً في الواقع ـ جارٍ بعينه في المقدّمة وما يكون مطلوباً للغير أيضاً؛ فإنّ إرادته إنّما تتعلّق بما يراه مقدّمة بعد تصوّرها والتصديق بفائدتها إلى غير ذلك، لا ما هي مقدّمة واقعاً؛ لما أشرنا أنّ الإرادة لا تكاد تتعلّق بما يكون مجهولاً عند الفاعل؛ فقد لا يكون ما يراه مقدّمة لشيء مقدّمة له في الواقع.

فالتلازم بين إرادة المقدّمة وذيها دائماً إنّما هو بين إرادة ذي المقدّمة وما يراه مقدّمة، لا ما تكون مقدّمة في الواقع، فتدبّر.

وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية

إذا أحطت خبراً بما ذكرناه في الإرادات التكوينية الصادرة من الفاعل، يظهر لك حال الإرادة الآمرية والتشريعية؛ لأنّ وزانها وزان واحد وترتضعان من ثدي واحد، بل الإرادة المعبّر عنها بالإرادة التشريعية هي في الحقيقة الإرادة التكوينية.

وتقسيم الإرادة إلى التكوينية والتشريعية غير صحيح ؛ لأنّ التقسيم لابدّ وأن يكون لاختلاف في ذاتي الإرادتين لا في متعلّقهما، وإلّا يلزم تقسيم الشيء إلى غير النهاية.

والتقسيم في المقام ليس لاختلاف في ذاتيهما، بل بلحاظ المتعلّق ؛ لأنّ الإرادة المتعلّقة بالتكوين يعبّر عنها بالإرادة التكوينية، كما أنّه يعبّر عن الإرادة المتعلّقة بالتشريع بالإرادة التشريعية. وذلك لأنّ أمر الغير بإتيان شيء وبعثه نحوه فعل من أفعال الآمر ؛ فلابدّ من تصوّره والتصديق بفائدته، إلى غير ذلك من مبادئ الاختيار.

نعم، الفرق بين الإرادتين في أنّ الإرادة التشريعية تصدر من لسان الآمر أو إشارته إذا كان أخرساً، وأمّا الإرادة التكوينية فلا تختصّ بهما، وهو غير فارق.

فإذن ؛ لو تعلّقت إرادة المولى بإتيان شيء من عبده، فيلزم أن تكون إرادته منبعثة من مبادئها بما يراه مقدّمة، لا ما يكون مقدّمة له واقعاً. فالملازمة ـ كما ذكرنا ـ في إرادة الفاعلي إنّما هي بين إرادة ذي المقدّمة، وبين إرادة ما يراه مقدّمة، وإلّا يلزم تعلّق الإرادة بواقع المقدّمة، من دون أن يكون مقصودة وملتفتة إليها.

وسيظهر لك جلياً ـ مع فساده في نفسه ـ امتناع تعلّق الإرادة التي من صفات النفس بمجهول مطلق وما يكون مجهولاً لديه.

فظهر بما ذكرنا ضعف ما عن العلمين النائيني والعراقي قدس سرهما.

وذلك لأنّ المحقّق النائيني قدس سره قال : إنّ المراد من الوجوب في المقام هو الوجوب القهري المتولّد من إيجاب ذي المقدّمة، بحيث يريد المقدّمة عند الالتفات إليها، ولا يمكن أن لا يريدها[1].

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٢٦٢.

وقال المحقّق العراقي قدس سره : إنّ الإرادة المتعلّقة بالمقدّمة متولّدة من الإرادة النفسية المتعلّقة بذيها ، وإن كان الآمر غافلاً ، بحيث لو التفت إلى المقدّمة لأرادها[١].

توضيح الضعف هو : أنّه كيف تحصل إرادة المقدّمة مع عدم تصوّرها والتصديق بفائدتها ؟ وأليس تعلّق الإرادة بواقع المقدّمة دون ما يراه مقدّمة ، إلّا تعلّق الإرادة بأمر مجهول ؟ ومجرّد الالتفات إلى المقدّمة بدون التصديق بمقدّميتها لا يستلزم إتيانه مقدّمة .

ولا يخفى : أنّ مقال المحقّق العراقي قدس سره لا يخلو عن تناقض ؛ لأنّه إذا كانت إرادة المقدّمة متولّدة من إرادة ذيها ، فكيف يقال : لو التفت إليها لأرادها ؟ ! فتدبّر .

وبما ذكرنا يظهر : أنّ الملازمة المدّعاة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة المقدّمة ، وبين إيجاب ذي المقدّمة وإيجاب المقدّمة ، ليست كالملازمة في الملازمات واللوازم والملزومات العقلية ممّا يكون الملزوم علّة للازمه ، أو تكون المتلازمان معلولي علّة واحدة ؛ بداهة أنّ إرادة ذي المقدّمة ـ سواء كانت في الإرادة الفاعلي ، أو في الإرادة الآمري ، التي في الحقيقة هي الإرادة الفاعلي ـ لا تستلزم إرادة المقدّمة قهراً ، من دون توسّط إرادة مبادئ الاختيار في البين ، بل لابدّ من تخلّل مبادئ في البين .

وبالجملة : إرادة كلّ منهما تحتاج إلى مبادئ ؛ من التصوّر والتصديق وغيرهما من مبادئ الاختيار ، وكذلك الوجوب والإيجاب فيهما .

ولا فرق في لزوم تخلّل مبادئ الإرادة في الإتيان بالمقدّمة بين كون الملازمة بين ذاتي المقدّمة وذيها ـ كما يراه المحقّق الخراساني قدس سره[٢] ـ أو بين عنواني المقدّمة وذيها

---

١ ـ بدائع الأفكار ١ : ٣١١ .

٢ ـ كفاية الأُصول : ١١٥ ـ ١١٦ .

ـ كما اخترناه، وفاقاً لصاحب «الفصول»قدّس سرّه[1] ـ أو بين عنوان ما يتوقّف عليه أو يتوسّل به إلى ذي المقدّمة، كما يراه آخرين.

وذلك: أمّا حال الملازمة بين ذات المقدّمة وذيها فقد عرفته. وأمّا لو كانت الملازمة بين عنوان المقدّمة وذيها، أو كانت الملازمة بين عنوان ما يتوقّف عليه أو يتوسّل به، فلأنّه لابدّ من تصوّر تلك العناوين والتصديق بفائدتها، إلى غير ذلك من مبادئ الاختيار.

والذي يمكن أن يقال هنا: إنّه ينتقل الذهن من الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة إلى مبادئ المقدّمة؛ إمّا إلى ذاتها أو إلى عنوانها، أو عنوان ما يتوقّف عليه أو ما يتوسّل به إلى ذي المقدّمة حسب اختلاف الآراء في وجوب الملازمة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما يمكن أن يقع محطّ البحث في مقدّمة الواجب هو ادّعاء الملازمة الكذائية بين إرادة ذي المقدّمة أو وجوبه، وبين إرادة وجوب ما يراه المولى مقدّمة، أو عنوان ما يتوسّل به أو يتوقّف عليه ذي المقدّمة. وأمّا الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة ما هي مقدّمة واقعاً فلا، فتدبّر.

---

١ ـ الفصول الغروية: ٨٦.

الأمر الثاني

في كون البحث عقلياً محضاً، لا لفظياً ولا عقلياً مشوباً

قد عرفت: أنّ الذي يمكن أن يقع محطّ البحث في مسألة مقدّمة الواجب هو البحث عن الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة مقدّمته، أوالملازمة بين وجوب ذي المقدّمة ووجوب مقدّمته، ومن الواضح: أنّ البحث على هذا يكون عقلياً محضاً.

وتوهّم لفظية البحث بلحاظ أنّه في الحقيقة في الدلالة الالتزامية، وهي مع كونها عقلية تعدّ من الدلالات اللفظية.

مدفوع بأنّ غاية ما يُوجّه للفظية البحث هي أنّه إذا تعلّق أمر بشيء فيدلّ الأمر على أنّ ذلك الشيء مراد للمولى. ولازم ذلك المعنى هو كون مقدّمته مراداً له.

واستفادة هذا المعنى وإن لم تكن باللفظ ـ بل بالعقل ـ لكنّه نظير الملازمة المدّعاة بين المعنى المطابقي والمعنى الالتزامي؛ فكما أنّ دلالة لفظة الأربعة ـ مثلاًـ على الزوجية لم تكن لفظية؛ لعدم كون الزوجية تمام معناها، ولا جزءها ـ وإنّما تدلّ عليها بالملازمة ـ ومع ذلك يعدّ ذلك من الدلالات اللفظية، حيث قسّموا الدلالة اللفظية إلى المطابقية والتضمّنية والالتزامية. فكذلك في المقام حيث إنّ لفظ الأمر بشيء يدلّ على أنّ مقدّمته مرادة له.

وأنت خبير بما فيه أوّلاً: أنّ عدّ الدلالة الالتزامية من دلالة الألفاظ خلاف التحقيق؛ لأنّ الدلالة اللفظية بعدما لم تكن ذاتية، تكون مرهونة بالوضع، بحيث لو لم تكن هناك وضع لا تكون دلالة. كلفظة «الشمس»؛ فإنّها لو لم تكن موضوعة لتلك

الجرم النيّر لم ينتقل الذهن من سماع لفظة «الشمس» إلى الجرم النيّر.

وظاهر: أنّ اللازم لا يكون لازماً للفظ الموضوع، بل لازم المعنى الموضوع له؛ ولذا ينتقل الذهن إلى اللازم إذا وجد المعنى الموضوع له في الذهن؛ بأيّ دالٍّ كان، ولو بالإشارة. فاللازم لازم المعنى ومن قبيل دلالة المعنى على المعنى، لا دلالة اللفظ على المعنى. والتعبير عنه بالدلالة اللفظية مسامحي، لأجل أنّه يفهم من اللفظ غالباً.

وثانياً: لو سلّم كون دلالة الالتزامية من دلالة الألفاظ، لكن لا يصحّ أن يقال ذلك في محطّ البحث؛ لأنّ البحث هنا في تلازم إرادة المقدّمة مع إرادة ذيها، ولو لم تكن مرادة من ناحية اللفظ.

وبالجملة: البحث في مقدّمة الواجب لا يختصّ بما إذا كان الشيء واجباً باللفظ، بل بالأعمّ منه وممّا وجب بغيره؛ فلو اُحرز إرادة المولى بإتيان أمر بأيّ نحو كان، يلزم من ذلك إرادة مقدّمته، فتدبّر.

وثالثاً: لو عُدّ محطّ البحث من دلالة الألفاظ، فنقول بأنّ شرط الدلالة الالتزامية هو كون اللازم لازماً بيّناً. ومعنى اللزوم البيّن هو أنّ مجرّد تصوّر الطرفين يكفي في الجزم باللزوم.

وأنت خبير بأنّ محطّ البحث لم يكن كذلك؛ لتوقّف إثبات اللزوم بين إرادة المقدّمة وإرادة ذيها إلى البرهان؛ ولذا وقع الخلاف في ذلك؛ فذهب بعض إلى وجوب المقدّمة مطلقاً أو في الجملة، وبعضهم إلى إنكار الوجوب مطلقاً.

ورابعاً: أنّ البحث في مقدّمة الواجب في الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وإرادة مقدّمته، وواضح: أنّ لفظ الأمر لم يوضع للإرادة قطعاً، بل وضع إمّا للإيجاب أو يكون آلة للبعث، كما هو المختار. نعم، يستكشف من بعث المولى وإيجابه أنّ المولى أراده.

وبعبارة أُخرى: يستكشف من بعث المولى بشيء: أنّ المتعلّق مراد، وأنّى له وأن يكون مدلولاً للفظٍ؟! فتدبّر. هذا كلّه فيما يتعلّق بتوهّم كون البحث لفظياً.

ذكر وتعقيب

وربّما يظهر من بعضهم: أنّ البحث في مقدّمة الواجب وإن لم يكن لفظياً، إلّا أنّه ليس بعقلي محض:

قال المحقّق النائيني‏ قدس‌سره: إنّ هذه المسألة ليست من المسائل اللفظية، كما يظهر من «المعالم»، بل هي من المسائل العقلية، ولكن ليست من المستقلّات العقلية الراجعة إلى باب التحسين والتقبيح ومناطات الأحكام، بل هي من الملازمات العقلية، حيث إنّ حكم العقل في المقام يتوقّف على ثبوت وجوب ذي المقدّمة؛ فيحكم العقل بالملازمة بينه وبين وجوب مقدّماته. وليس من قبيل حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان، الذي لا يحتاج إلى توسيط حكم شرعي، بل البحث في المقام نظير البحث عن مسألة الضدّ، ومسألة اجتماع الأمر والنهي يتوقّف على ثبوت أمر أو نهي شرعي حتّى تصل النوبة إلى حكم العقل بالملازمة كما في مسألتنا، أو اقتضاء النهي عن الضدّ كما في مسألة الضدّ، أو جواز الاجتماع وعدمه كما في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي... إلى آخره[1].

وفيه: أنّه لا ينقضي تعجّبي كيف قال بأنّ مسألتنا هذه كمسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة الضدّ لم تكن من المستقلّات العقلية المحضة، بل تحتاج إلى توسيط

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٦١ ـ ٢٦٢.

حكم شرعي، مع أنّ البحث فيها عن الأحكام العقلية المحضة ؟!

وذلك لأنّ البحث في مقدّمة الواجب في ثبوت الملازمة بين المقدّمة وذيها، واللاثبوت، وهو لا يقتضي وجود الطرفين، وهذا كما يقال: إنّ قضية الشرطية لا تستلزم صدق الطرفين، ولا كذبهما. وبالجملة: البحث في مقدّمة الواجب عن ثبوت الملازمة بين المقدّمة وذيها وعدمه؛ كان في العالم أمر أم لا[١].

نعم، النتيجة لا تحصل إلّا باستثناء التالي أو إثباته، مثلاً في قولك: «إن كانت الشمس طالعة، كان النهار موجوداً» حكمت بالملازمة بين طلوع الشمس وطلوع النهار؛ وجدت الشمس في الخارج أم لا.

نعم النتيجة تتوقّف على استثناء التالي أو إثباته، فنقول: «لكن النهار غير موجود»؛ فينتج: «أنّ الشمس غير طالعة»، أو «أنّ النهار موجود»؛ فينتج: «أنّ الشمس طالعة».

وكذا البحث في مسألة الضدّ؛ فإنّه يبحث فيها عن أنّه لو كان هنا أمر هل يقتضي النهي عن ضدّه أم لا ؟ كان في العالم أمر أم لا.

وهكذا البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ فإنّه يبحث فيها في أنّه هل يمكن اجتماع أمر ونهي على موضوع واحد بجهتين مختلفتين أم لا ؟ كان في العالم أمر أو نهي أم لا.

نعم ـ كما أشرنا ـ إنّ البحث في تلك المسائل إنّما هو لأجل ورود أوامر ونواهي

---

١ ـ قلت: وإن كان في خواطرك ريب فيما ذكرنا فلاحظ قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلاَّ اللهُ لَفَسَدَتَا﴾، فإنّه قضية شرطية تفيد الملازمة بين تعدّد الآلهة وفساد العالم، مع أنّه لم يتعدّد ولن يتعدّد آلهة في العالم، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

في الشريعة المقدّسة، وإلّا يكون البحث فيها لغواً، ولكن مع ذلك لا يوجب ذلك إخراج تلك المسائل عن كونها عقلية محضة.

وليت شعري أيّ فرق بين تلك المسائل ومسألة قبح العقاب بلا بيان ؟! وهل لا تحتاج تلك المسألة إلى بيان من الشرع وعدمه، وإلّا فلا يصحّ الحكم بالقبح ؟ ولو عُدّ مسألة قبح العقاب بلا بيان من العقليات غير المحضة لكان أولى، وإن كان غير وجيه؛ لأنّ جريانها منوطة بعدم تكليف وأمر من الشارع، بخلاف الحكم بالملازمة في مقدّمة الواجب، واقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه في مسألة الضدّ. واجتماع الأمر والنهي في موضوع واحد إنّما هو في الموضوع ذي جهتين، وإن كان مجرّد ذلك لا يوجب أن لا تكون مسألة قبح العقاب بلا بيان مسألة عقلية محضة.

فتحصّل: أنّ جميع المسائل المعنونة في كلامه‌ تتئ من المستقلّات العقلية، من غير فرق بينها، فتدبّر.

الأمر الثالث

في كون هذه المسألة من المسائل الأُصولية

قد سقط منّا ضبط هذا الأمر، وحيث إنّ معرفة موقف المسألة ـ من حيث كونها مسألة أُصولية، أو من المبادئ الفقهية، أو غيرهما ـ لا تخلو عن فائدة، أحببنا عدم خلوّ كتابنا هذا منه، فنشير إشارة إجمالية إلى بيان موقفها مقتبساً ممّا أفاده سماحة الأُستاد في «مناهج الوصول»، وما ذكره بعض مقرّري بحثه، وما ذكرناه في مقدّمة كتابنا هذا.

فنقول: قد عرفت منّا مفصّلاً الميزان في تشخيص المسائل الأُصولية حسب مختار سماحة الأُستاد، وإجماله: أنّ المسائل الأُصولية عبارة عن القواعد الآلية التي يمكن أن تقع كبرى لاستنتاج الأحكام الكلّية الفرعية الإلهية، أو الوظيفة العملية.

ومن الواضح: أنّه لو ثبت وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها يستكشف منه وجوب مقدّمة الواجب شرعاً، كالصلاة ـ مثلاً ـ فتجب مقدّماتها، بل لو لم تثبت الملازمة فمع ذلك يكون البحث في المسألة من المسائل الأُصولية؛ لإمكان وقوع نتيجتها في مقام استنباط الأحكام الشرعية، وإن لم تكن واقعة بالفعل، نظير البحث في حجّية القياس والشهرة والإجماع المنقول؛ فإنّ البحث عنها بحث في المسألة الأُصولية مع عدم حجّيتها.

وبالجملة: البحث في وجود الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها وعدمه ليس لأجل الاطّلاع على حقيقة من الحقائق حتّى يكون البحث نفسياً، بل لأجل أنّه ينظر بها إلى مسائل وفروع تكون هي المنظور فيها. فمسألة الملازمة من القواعد الآلية التي

يمكن أن تقع كبرى استنتاج الأحكام الكلّية الفرعية.

وأمّا على مختار أُستادنا الأعظم البروجردي‏قدس‌سره - من أنّ موضوع علم الأُصول هو الحجّة في الفقه[١] - فيكون البحث عن ثبوت الملازمة بحثاً عن المبادئ الأحكامية؛ لأنّ البحث عن المسألة الأُصولية - على زعمه‏قدس‌سره - لابدّ وأن يكون بحثاً عن عوارض الحجّة في الفقه، كالبحث عن حجّية خبر الثقة ونحوها؛ فإنّها بحث عن عوارض الحجّة.

وأمّا البحث عن ثبوت الملازمة فخارجة عن البحث عن المسألة الأُصولية، وداخلة في المبادئ الأحكامية.

وقد عرفت - لعلّه بما لا مزيد عليه في مقدّمة الكتاب - عدم استقامة ما أفاده‏قدس‌سره؛ إمّا لعدم لزوم أن يكون لكلّ علم موضوع معيّن - حتّى يبحث فيه عن عوارضه الذاتية - بل كلّ علم عبارة عن عدّة مسائل مرتبطة بعضها ببعض في ترتّب غرض واحد سنخي.

أو لعدم لزوم أن يكون البحث في العلم عن العوارض الذاتية. ألا ترى أنّهم جعلوا موضوع علم الفقه أفعال المكلّفين، مع أنّ كثيراً من مسائل الفقه ليست كذلك؟! حتّى الأحكام التكليفية - كالوجوب والحرمة ونحوهما - فإنّها - كما أشرنا في مقدّمة الكتاب - ليست من العوارض حتّى يقال: إنّها أعراض ذاتية أو أعراض غريبة.

مضافاً إلى أنّ كثيراً من المسائل الفقهية ليست كذلك. مثل مسألة «الماء الكرّ لا ينجسه شيء» ومسألة «أنّ الماء القليل ينجس بملاقات النجس» ومسألة «الكلب نجس» ومسألة «الميتة نجسة» إلى غير ذلك من المسائل. هذا إجمال المقال في المسألة، ومن أراد تفصيله فليراجع ما أوردناه في مقدّمة كتابنا هذا «جواهر الأُصول».

---

١ - نهاية الأُصول: ١٥٤.

الأمر الرابع

في بعض تقسيمات المقدّمة

منها: تقسيمها إلى الداخلية والخارجية

تنقسم المقدّمة إلى المقدّمة الداخلية والخارجية. والمراد بالمقدّمات الداخلية هي الأُمور التي يتركّب منها المأمور به، ولها دخل في ماهيته وحقيقته، وهي ليست إلّا الأجزاء. كما أنّ المراد بالمقدّمات الخارجية هي الأُمور الخارجة عن حقيقة المأمور به. ولكن لا يكاد يتحقّق المأمور به بدون واحد منها.

اختلفوا في وقوع المقدّمات الداخلية في محطّ البحث، بعد اتّفاقهم على كون المقدّمات الخارجية داخلة فيه.

والحقّ: أنّ كلّاً من المقدّمات الخارجية والداخلية داخلة في محطّ البحث، ويكون فيهما ملاك البحث.

ولكن ربّما قيل باختصاص البحث بالمقدّمات الخارجية وخروج المقدّمات الداخلية عن محطّ البحث؛ لأنّ المقدّمة عبارة عمّا يتوقّف عليه ذو المقدّمة؛ فلابدّ وأن تكون متقدّمة عليه. والمقدّمات الداخلية التي هي أجزاء المركّب ليست كذلك؛ لأنّ المركّب ليس إلّا نفس الأجزاء بالأسر، فيلزم تقدّم الشيء على نفسه، مع أنّه يستلزم اجتماع المثلين، وهو محال.

تصدّى المحقّق الخراساني‏ﺘﻴﺮُ في «الكفاية» لدفع الإشكال بأنّ المقدّمة هي نفس الأجزاء بالأسر وذا المقدّمة هي الأجزاء بشرط الانضمام. وبالجملة: المقدّمة هي

الأجزاء لا بشرط وذو المقدّمة هي الأجزاء بشرط الاجتماع؛ فتحصل المغايرة الاعتبارية بين المقدّمة وذيها، وهذا المقدار من المغايرة يكفي في ذلك، نظير المغايرة الاعتبارية بين المادّة والصورة، وبين الجنس والفصل[1].

ولكن ربّما نوقش فيما أفاده تَتِرُّ: بأنّ مقتضى ذلك كون مقدّمية المقدّمة اعتبارية لا حقيقية، مع أنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ مقدّمية المقدّمة وتقدّمها على ذي المقدّمة حقيقي لا اعتباري.

مع أنّه لم يندفع بما أفاده مشكلة اجتماع المثلين؛ لتعلّق إرادتين على شيء واحد حقيقي، وهو إمّا مستحيل أو يكون إحدى الإرادتين لغواً. وهي من المولى الحكيم مستحيل.

وليعلم: أنّ منشأ هذه المطالب والتكلّفات هو تخيّل كون المقدّمة نفس الأجزاء. ولكن الذي يقتضيه الذوق السليم ويحكم به الوجدان ويعاضده البرهان هو عدم كون الأجزاء بالأسر مقدّمة حتّى يشكل في عينيتها لذي المقدّمة؛ فيتكلّف في دفعه بالمغايرة الاعتبارية، بل كلّ جزءٍ جزءٍ من أجزاء المركّب مستقلاً مقدّمة، بحيث إذا كان للواجب عشرة أجزاء ـ مثلاً ـ يكون له عشر مقدّمات.

وبعبارة أوضح: ليس للواجب المركّب من أجزاء مقدّمة واحدة ـ وهي الأجزاء بالأسر ـ بل هناك مقدّمات بعدد الأجزاء، بحيث يكون كلّ جزء منه مقدّمة برأسه، وفي كلّ واحد منها ملاك الغيرية. وواضح: أنّ الجزء يغاير الكلّ الاعتباري والمركّب في وعاء الاعتبار.

ولتوضيح هذا الأمر لابدّ من ملاحظة الإرادة الفاعلي والتكويني في المركّبات

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١١٥.

الاعتبارية والصناعية ليتّضح حال الإرادة الآمري والتشريعي.

ولا يخفى: أنّ المركّبات وإن كانت على أقسام، إلّا أنّ محطّ البحث منها في مقدّمة الواجب إنّما هو المركّب الاعتباري ـ الذي يعبّر عنه بأنّه شيء مع شيء ـ ويمكن جريان البحث في المركّب الصناعي أيضاً ـ الذي يعبّر عنه بأنّه شيء لشيء مع شيء ـ وأمّا المركّب الحقيقي فخارج عن محطّ البحث.

فينبغي أوّلاً الإشارة الإجمالية إلى المراد من أقسام المركّب، ثمّ الورود فيما هو محطّ البحث:

فنقول: المركّب على قسمين: حقيقي أو غير حقيقي.

والمراد بالمركّب الحقيقي هو المركّب من الجنس والفصل، والمادّة والصورة. والمركّب الحقيقي بأقسامه خارج عن محطّ البحث بالاتّفاق؛ لأنّ الجنس والفصل من الأجزاء التحليلية العقلية، ولا وجود لها في الخارج. والمادّة والصورة فإن كانتا موجودتين في الخارج، إلّا أنّه لا امتياز بينهما وبين المركّب منهما ليتوقّف عليهما، وهو واضح.

والمراد بالمركّب غير الحقيقي هو الملتئم من أشياء متخالفة واُمور متباينة، وهو على قسمين:

الأوّل: المركّب الصناعي؛ وهو المؤلّف من اُمور متعدّدة ملتئمة ومجتمعة على نحو مخصوص، بحيث يكون للمركّب نحو وحدة وعنوان واحد واسم مخصوص مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر، كالمسجد والبيت، ومنه المعاجين والأدوية المركّبة بالصناعة.

الثاني: المركّب الاعتباري؛ وهو المؤلّف من اُمور متعدّدة ملحوظة بنظر الوحدة بلحاظ مدخليتها بتمامها في حصول غرض واحد ومصلحة واحدة.

وبعبارة أُخرى: المركّب الاعتباري هو ما يكون تركّبه ووحدته بحسب الاعتبار، كالفوج من العَسكر والعشرة، ومنه الماهيات الاختراعية، كالصلاة والصوم والحجّ ونحوها؛ فإنّها مركّبات اعتبارية جعلية.

وذلك لأنّ الفوج من العسكر ألفاً أو عشرة آلاف ـ مثلاً ـ إنّما هو بحسب الجعل والاعتبار. والعشرة مع قطع النظر عن اعتبار الوحدة ليست إلّا الوحدات المستقلّات. وهكذا الأمر في الصلاة والصوم والحجّ وغيرها من الماهيات المخترعة؛ فإنّ الوحدة فيها ليست إلّا بحسب الجعل والاعتبار، ومع قطع النظر عن الاعتبار فهي وحدات عديدة مستقلّة.

ثمّ إنّ الغرض قد يكون قائماً بوجود كلّ واحد من أشخاص أو أشياء مستقلّة، من غير ارتباط بين الوحدات، كمن كان له عدّة أصدقاء يشتاق لقاء كلّ واحد منهم مستقلّاً، من غير ارتباط بعضهم ببعضٍ، فعند تصوّر كلّ واحد يريد لقاءه بإرادة مستقلّة. فقد لا يكون اجتماعهم مورداً لعلاقته وإرادته، بل ربّما يكون اجتماعهم مبغوضاً عنده.

وقد يكون قائماً بالمجموع لا بالأفراد، كمن يريد فتح بلد لا يمكن فتحه إلّا بفوج من العسكر، فعند ذلك لا يكون كلّ واحد منه مراداً له ولا متعلّقاً لغرضه، بل الغرض إنّما يكون قائماً بالفوج، فيتصوّره ويشتاقه ويريد إحضاره. في هذا اللحاظ تكون الآحاد مندكّة فانية في الفوج، ولا يكون كلّ واحد مشتاقاً إليه، ولا تتعلّق به إرادة نفسية؛ لفرض عدم حصول الغرض به.

نعم، لو تصوّر كلّ واحدٍ واحدٍ من العسكر ورأى توقّف الفوج على وجود كلّ واحد منهم، أراده لأجل غيره لا لنفسه؛ ففي كلّ واحد منهم ملاك الغيرية لا النفسية، كما أنّ في الفوج ملاك النفسية لا الغيرية.

فكلّ واحد منهم مقدّمة، ويتوقّف عليه عنوان الفوج بالاستقلال، ولا يكون الاثنان منهم أو الثلاثة وهكذا مقدّمة، ولا فيها ملاك الإرادة الغيرية. فهناك إرادة نفسية واحدة متعلّقة بفوج من العسكر، وإرادات غيرية متعلّقات بعدد الأفراد.

وبالجملة: هاهنا أمران:

أحدهما: الفوج من العسكر الذي يراه والي الأمر فاتحاً للبلد، ففيه ملاك الإرادة النفسية لا غير.

ثانيهما: كلّ واحدٍ واحدٍ من الفوج وفي كلّ واحد منهم ـ لتوقّف الفوج عليه ـ ملاك الإرادة الغيرية.

وأمّا في الاثنين منهم أو الثلاثة منهم وهكذا سائر التركيبات الاعتبارية فليس فيها ملاك الإرادة؛ لا النفسي منها، وهو واضح، ولا الغيري؛ لعدم توقّف الفوج عليها زائداً على توقّفه على كلّ واحد منهم.

ولا يخفى: أنّ الغرض في المركّبات الاعتبارية قائم بالمجموع الخارجي ـ كالفوج من العسكر في المثال المذكور ـ لا بالاعتبار الذهني، ولا بكلّ فردٍ فردٍ من أفراد العسكر في المثال؛ فيكون متعلّق الغرض مقدّماً على لحاظ الوحدة، وعلى الأمر المتعلّق به. هذا في المركّبات الاعتبارية.

وأوضح من ذلك المركّبات الصناعية التي لها وحدة عرفية وتركّب صناعي، كالمسجد والبيت ونحوهما. فإذا كان الغرض قائماً بمركّب صناعي، كالمسجد بلحاظ ما ورد مثلاً: «أنّ من بنى مسجداً كمفحص قطاة بنى الله له بيتاً في الجنّة»[1].

---

١ ـ الفقيه ١: ١٥٢ / ٧٠٤، وسائل الشيعة ٥: ٢٠٤، كتاب الصلاة، أبواب أحكام المسجد، الباب ٨، الحديث ٢.

فيلاحظ أوّلاً عنوان المسجد، وفي ذلك اللحاظ لا تكون أجزاء المسجد ـ من الأخشاب والأحجار واللبنات وغيرها ـ ملحوظة، بل مُندكّة فيه. فالمسجد متعلّق لإرادته النفسية، وليس فيه ملاك الإرادة الغيرية.

نعم إذا رأى توقّف تحقّق المسجد في الخارج على كلّ من الأحجار واللبنات والأخشاب وغيرها، يريدها لأجل بناء المسجد، ويكون فيها ملاك الغيرية لا النفسية.

وبالجملة: في المسجد ـ مثلاً ـ ملاك النفسية، فيريده مستقلّاً وفي كلّ واحد من أجزائه ملاك الغيرية، فيريدها لأجل تحصيل المسجد. فعند إرادة بناء المسجد تحصل له إرادات كثيرة بعدد الأحجار واللبنات والأخشاب وغيرها.

نعم، لم تكن تلك الإرادات أصلية مستقلّة بنفسها، بل غيرية بلحاظ توقّف بناء المسجد على وضع كلّ واحد من الأحجار واللبنات والأخشاب وغيرها على وضع مخصوص وكيفية خاصّة.

فقد ظهر لك: عدم اجتماع المثلين في المركّبات الاعتبارية والصناعية؛ لأنّ الواجب نفساً وما تعلّق به الإرادة النفسية هو المجموع المركّب، والواجب مقدّمةً، وما تعلّق به الإرادة الغيرية هو كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء.

هذا ما يقتضيه الوجدان في المركّبات الاعتبارية والصناعية، وهو أصدق شاهدٍ ودليل في أمثال هذه المباحث.

إذا عرفت كيفية تعلّق الإرادة الفاعلية في المركّبات الاعتبارية والصناعية، يظهر لك حال الإرادة الآمرية؛ لأنّ الكلام فيها هو الكلام فيها؛ لأنّ الإرادة المتعلّقة بما له وحدة اعتبارية في المركّب الاعتباري ـ كالصلاة مثلاً ـ أو وحدة صناعية في المركّب الصناعي ـ كالمسجد ـ ملازمة لإرادة ما يراه مقدّمة، وهي كلّ واحدٍ واحدٍ

من الأجزاء؛ لتوقّف المركّب عليها، من غير فرق في ذلك بين المقدّمات الخارجية والداخلية؛ فالموقوف غير الموقوف عليه.

وليس الأجزاء بالأسر واجباً في قبال كلّ واحد من الأجزاء، كما توهّمه المحقّقون، كالشيخ[1] والخراساني[2] والنائيني[3] والعراقي[4] وغيرهم ـ قدّس الله أسرارهم ـ فوقعوا في حيص وبيص في ذلك؛ فقد أنكر بعضهم ـ من أجل ذلك ـ كون المقدّمات الداخلية داخلة في محطّ البحث، وتشبّث بعضهم في دخولها فيه، بلحاظ اختلاف الأجزاء بالأسر مع المركّب اعتباراً، مع أنّه لم يمكنهم دفع مشكلة اجتماع المثلين.

مع أنّك قد عرفت بما لا مزيد عليه: أنّه لم يكن للأجزاء ملاك المقدّمية، ولا تحقّق لها في الخارج مضافاً إلى كلّ جزءٍ جزءٍ، بل كلّ واحد من الأجزاء مقدّمة، وهو غير المركّب حقيقة، لا اعتباراً؛ لأنّ المجموع المركّب من حيث المجموع شيء غير كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء وجوداً واعتباراً ولحاظاً؛ فالموقوف غير الموقوف عليه.

فظهر وتحقّق ممّا ذكرنا: أنّ كلّاً من المقدّمات الخارجية والداخلية حيث يكون فيها ملاك البحث يكون محطّ البحث.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٤٠ / السطر ١.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١١٥.

٣ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٦٤ ـ ٢٦٨، أجود التقريرات ١: ٢١٨.

٤ ـ نهاية الأفكار ١: ٢٦٢.

ذكر و تعقيب

ثمّ إنّ المحقّق العراقيّ‌ تصدّى لخروج المقدّمات الداخلية عن محطّ البحث بذكر إشكالات على دخولها فيه، ثمّ ذكر تحقيقاً في المسألة. ولكن لا يخلو ما أفاده عن النظر، وبعض ما ذكره لا يخلو عن تناقض:

فبعد أن قال: إنّ الحقّ أنّ أجزاء الماهية بجميع أقسامها خارجة عن حريم البحث، وبعد أن ذهب إلى أنّ الجزئية والكلّية لا يصحّ انتزاعها من المركّب الاعتباري المؤتلف من عدّة أُمور متباينة إلّا بالإضافة إلى الوحدة الاعتبارية التي صارت تلك الأُمور المتباينة شيئاً واحداً بالاعتبار.

قال: إنّ مطابق ـ بالفتح ـ هذا الواحد الاعتباري ربّما تكون له هيئة في الخارج تجعله واحداً حسّياً يشار إليه بإشارة واحدة، كالسرير والدار، وربّما لا تكون له هيئة كذلك، كالحجّ وشبهه من المركّبات الجعلية[1].

إلى أن قال: إنّ الوحدة الاعتبارية على نحوين:

فقد يكون في الرتبة السابقة على الأمر وفي ناحية متعلّقه؛ بأن يعتبر عدّة أُمور متباينة شيئاً واحداً بلحاظ تحصيلها لغرض واحد، فيوجّه أمره إليه.

وقد يكون في الرتبة اللاحقة، بحيث تنتزع من نفس الأمر بلحاظ تعلّقه بعدّة أُمور؛ فيكون تعلّقه بها منشأ لانتزاع الوحدة الملازمة لاتّصافها بعنواني الكلّ

---

١ ـ قلت: يشير بذلك إلى ما ذكرنا: أنّ محطّ البحث إنّما هو في المركّبات الصناعية والاعتبارية؛ أشار إلى الأوّل بقوله: ما تكون لمطابقه هيئة في الخارج، وأشار إلى الثاني بقوله: ما لا تكون له هيئة تطابقه، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

والأجزاء، كما كانت الوحدة في الرتبة السابقة مستلزمة لاتّصاف المتعلّق بالعنوانين المزبورين.

ثمّ قال: إنّ ما يكون محلّ النزاع هو ما إذا كانت الوحدة الاعتبارية في الرتبة السابقة على الأمر. وأمّا الوحدة الطارئة في الرتبة المتأخّرة عن الأمر فلا يكون محلّاً للبحث؛ لعدم تعقّل ترشّح الوجوب من الكلّ إلى الأجزاء بملاك المقدّمية؛ لأنّ الجزئية والكلّية الملزومتين لهذه الوحدة ناشئة من الأمر حسب الفرض؛ فتكون المقدّمة في الرتبة المتأخّرة عن تعلّق الأمر بالكلّ، ومعه لا يعقل ترشّحه على الأجزاء؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بما يكون مقدّمة مع الغضّ عن تحقّق الأمر، ولا يمكن تعلّقه بما لا تكون مقدّمة في الرتبة السابقة على الأمر.

ثمّ إنّه قدس سره بعد أن ذهب إلى أنّ محطّ البحث في تعلّق الوجوب الغيري بالأجزاء، ما إذا كانت الوحدة الاعتبارية في الرتبة السابقة على تحقّق الأمر، قال: الحقّ أنّ الأمر الغيري لا يترشّح من الكلّ على الأجزاء؛ لمنع الصغرى ـ أعني المقدّمية ـ أوّلاً، ومنع الكبرى ثانياً:

أمّا منع الصغرى: فلأنّ الأجزاء وإن تغاير الكلّ اعتباراً من حيث اللابشرطية وبشرط الانضمامية ـ حيث إنّه باعتبار الأوّل تكون أجزاءً، وباعتبار الثاني تكون كلّاً ـ بل يمكن القول بتقدّم الأجزاء على الكلّ بالتجوهر، ولكن المغايرة الاعتبارية والتقدّم والتأخّر بالتجوهر لا يقتضيان صحّة انتزاع المقدّمية من الأجزاء؛ إذ مقدّمية شيء لشيء آخر تستلزم ترتّب وجود الثاني على وجود الأوّل، ومن الواضح: أنّ الكلّ في الخارج عين الأجزاء بلا اثنينية بينهما في الوجود، والمغايرة الاعتبارية لا توجب المغايرة الوجودية.

هذا، مضافاً إلى أنّ عنواني الجزئية والكلّية ـ كما عرفت ـ لا ينتزعان إلّا بعد

اعتبار الوحدة؛ فيكون كلّ من عنواني الجزء والكلّ طارئاً على الذات، بلا تقدّم لعنوان الجزء على عنوان الكلّ.

وأمّا منع الكبرى ـ وهي كون الأجزاء واجبة بالوجوب الغيري؛ لكونها مقدّمة للكلّ ـ فلأنّ الأجزاء لا تكون واجبة بالوجوب الغيري لأجل كونها مقدّمة للكلّ؛ لأنّ الأجزاء وإن كانت مقدّمة على الكلّ المركّب منها بالتجوهر، إلّا أنّ ذلك لا يجدي في إمكان تعلّق الوجوب الغيري بها؛ ضرورة أنّها نفس الكلّ المركّب منها وجوداً في الخارج، والبعث إلى الكلّ بعث إليها؛ فأيّ فائدة في البعث إليها ثانياً؟! وإذا كان الغيري لغواً استحال صدوره من الحكيم.

ولأنّ مجرّد المغايرة الاعتبارية بين الجزء والكلّ لا تفي بصحّة تعلّق الوجوب بكلّ منهما؛ لأنّ تعدّده إنّما ينشأ عن تعدّد ملاكه مع تعدّد موضوعه وجوداً وخارجاً، وواضح: أنّ التعدّد الاعتباري لا يوجب ذلك.

مضافاً إلى استلزام ذلك اجتماع المثلين في موضوع واحد.

وتوهّم أنّ كثيراً ما يجتمع ملاك الوجوب الغيري مع ملاك الوجوب النفسي في الواجبات النفسية، أو ملاك الوجوب النفسي مع آخر مثله، ويكون اجتماعهما سبباً لتأكّد البعث إلى ذلك الواجب، ولا يلزم اجتماع المثلين؛ فليكن مورد النزاع كذلك.

مدفوع بوجود الفرق؛ لأنّ في بعض الواجبات النفسية إذا اجتمع ملاك وجوب الغيري مع النفسي يكون في عرضه لا محالة؛ فيكون أثره ـ وهو الوجوب الغيري ـ أيضاً كذلك؛ فيحدث منهما وجوب قوي.

وأمّا فيما نحن فيه فليس كذلك؛ لأنّ ملاك الوجوب الغيري في الأجزاء في طول ملاك الوجوب النفسي في الكلّ، ومع الاختلاف في الرتبة يستحيل اتّحاد المتماثلين بالنوع.

ثمّ قال: إنّ هذا كلّه لو كان متعلّق الأمر هو الكلّ ـ أعني به الأجزاء مع قيد الوحدة اعتباراً ـ أو مصلحة، كما عليه المشهور.

ولكن التحقيق يقتضي كون متعلّق الأمر نفس ذوات الأجزاء التي تطرأ عليها الوحدة الاعتبارية؛ إمّا بلحاظ قيام مصلحة واحدة بها، أو بلحاظ أمر آخر تطرأ عليها الوحدة الاعتبارية.

فكما تطرأ عليها الوحدة الاعتبارية يتعلّق بها الأمر، فيكون تعلّق الأمر بها في عرض طروّ الوحدة عليها، لا لأنّه يتعلّق الأمر بالأجزاء المتّصفة بالوحدة الاعتبارية؛ لتكون تلك الوحدة مقوّمة لتعلّق الأمر ومتقدّمة بالطبع عليه. بل لا يعقل أن تكون الأُمور المتعدّدة الملحوظة بنحو الوحدة الاعتبارية ـ المعبّر عنها بالكلّ في هذا اللحاظ ـ هي متعلّق الأمر؛ لأنّ المصلحة دعت إلى الأمر، وهي تقوم بذوات تلك الأُمور المتعدّدة، المعبّر عنها بالأجزاء.

ولا دخل للوحدة الاعتبارية في المصلحة بالضرورة؛ لأنّ تلك الوحدة اعتبارية قائمة بنفس المعتبر، والمصلحة أمر حقيقي خارجي، ولا يعقل تقوّم الأمر الحقيقي في وجوده الخارجي بالأمر الاعتباري القائم في نفس معتبره.

وأيضاً لو كانت الوحدة الاعتبارية مقوّمة للمصلحة الداعية إلى الأمر بذيها، فلا محالة تكون الوحدة متأخّرة بالطبع عن المصلحة المزبورة؛ فلا يعقل أخذها قيداً مقوّماً فيها، وإلّا يلزم تقدّم المتأخّر وتأخّر المتقدّم، كما لا يخفى، انتهى كلام المحقّق العراقي قدس سره بطوله مع اختصارٍ منّا[1].

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣١٣ ـ ٣١٧.

وفي كلامه مواقع للنظر:

منها: قولهتيِّرُّ بأنّ الوحدة الاعتبارية قد تكون في الرتبة السابقة على الأمر، وقد تكون في الرتبة المتأخّرة.

ففيه: أنّ الوحدة في جميع الموارد تكون في الرتبة السابقة، ولا تكون لنا مورد تعرض الوحدة بعد تعلّق الأمر؛ وذلك لأنّ المولى منّا لا يأمر إلّا لغرض يراه في متعلَّق أمره.

فإن لاحظ المولى عدّة أشياء فإن كان كلّ واحد منها محصّلاً لغرضه فلا يكاد يتعلّق أمره بالمجموع، بل لابدّ له من أوامر متعدّدة، وإن عبّر عنها بعبارة واحدة؛ بأن يقول: «أكرم كلّ عالم».

وأمّا إن لم يكن كلّ منها محصّلاً لغرضه، بل ربّما تكون فيه المفسدة، بل المصلحة قائمة بالمجموع ـ كالفوج من العسكر لفتح البلد ـ فيلاحظ المجموع أمراً واحداً، وعند ذلك يتحقّق عنوان الكلّ والأجزاء.

نعم، لم تكن الأجزاء والأفراد، أجزاء المأمور به وأفراده بما أنّه مأمور به؛ بداهة أنّه لا تكون كذلك إلّا بعد تعلّق الأمر به.

والحاصل: أنّ المولى قبل تعلّق الأمر يتصوّر الموضوع ـ وهو المجموع الذي قام به المصلحة ـ وفي ذلك اللحاظ تكون الأفراد والأجزاء مغفولة عنها، فتحقّقت الوحدة الاعتبارية في الرتبة السابقة على الأمر.

وقد عرفت: أنّ المراد بلحاظ الوحدة لحاظ المجموع وتصوّره، لا اعتبار المجموع شيئاً مستقلّاً؛ بأن يلاحظ مفهوم الوحدة مضافاً إلى ملاحظة المجموع.

وإن شئت مزيد توضيح لما ذكرنا فاختبر نفسك في قولك: «إنّ مسجد الجامع ـ مثلاً ـ خير من مسجد السوق» و«إنّ الصلاة ـ مثلاً ـ معراج المؤمن»؛ فإنّ

المحكوم بالخيرية أو المعراجية هو عنوان المسجدية أو الصلاتية، لا الأحجار واللبنات والأخشاب وغيرها في المثال الأوّل، والتكبير والحمد والسورة وغيرها في المثال الثاني.

وبالجملة: عند قيام المصلحة بالمجموع فتعلّق الأمر بالأمور المتعدّدة، يتوقّف على تصوّر اجتماع كلّ منها مع الآخر. فالاجتماع قبل الأمر ملحوظة لا محالة، ولا نعني بلحاظ الوحدة قبل تعلّق الأمر إلّا هذا، لا مفهوم الوحدة كما لا يخفى.

فتحصّل: أنّه لا فرق بين القسمين في أنّ الوحدة ملحوظة في كليهما قبل تعلّق الأمر، فتدبّر.

ومنها: أنّه لو سلّم أنّ الوحدة أحياناً متأخّرة عن الأمر وتنتزع الكلّية والجزئية في الرتبة المتأخّرة عن الأمر، ولكن لا يوجب ذلك خروجه عن محطّ البحث؛ لأنّ البحث لم يكن في عنوان الجزئية والكلّية؛ لأنّه لم يكن في الجزئية ملاك المقدّمية، بل ليس لها تأخّر عن عنوان الكلّية ـ لأنّهما متضايفان ينتزعان في رتبة واحدة، والمتضايفان متكافئان فعلاً وقوّة ـ بل البحث في الجزء والكلّ؛ لأنّ البحث في توقّف شيء على شيء آخر، ولا إشكال في أنّ الكلّ والمجموع ـ الذي قام به المصلحة ـ يتوقّف على كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء، وهو غير الكلّ.

ولعلّ منشأ الاشتباه هو توهّم ترشّح الوجوب من ذي المقدّمة إلى المقدّمة، وأنّ إرادة المقدّمة مترشّحة من إرادة ذي المقدّمة؛ فتوهّم: أنّه إذا كانت الوحدة متأخّرة عن الأمر فلا يعقل ترشّحه إلى ما لا يكون مقدّمة في الرتبة السابقة على الأمر.

وقد عرفت: أنّه بمكان من الفساد؛ لأنّ الإرادة المتعلّقة بذي المقدّمة لم تكن مبدأ للإرادة المتعلّقة بالمقدّمة بنحو النشوء والرَشح والإيجاد، فإذا كان حال الإرادات

كذلك ـ كما تقدّم ـ فالوجوب أسوأ حالاً ؛ لأنّه ينتزع من تعلّق البعث بالشيء ، ولا يعقل أن يترشّح بعث من بعث آخر ، كما هو واضح إلى النهاية .

ومنها : قوله بمنع الصغرى ـ وهي المقدّمية ـ لعدم ترشّح الوجوب الغيري من الكلّ إلى الأجزاء ؛ لأنّ منشأ ذلك هو توهّم كون الأجزاء بالأسر مقدّمة ، فلا فرق بين المقدّمة وذيها إلّا بالاعتبار .

وقد عرفت : أنّ الأجزاء بالأسر لم تكن مقدّمة ، بل المقدّمة إنّما هي كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء ؛ فتحصّل المغايرة الوجودية بين المقدّمة وذيها ، فإذن : لا وجه لمنع الصغرى ، كما لا يخفى .

وبهذا يظهر النظر فيما رتّبه على ذلك ؛ من ممنوعية الكبرى من ناحية لغوية البعث ، فلاحظ .

ومنها : تعليله لعدم تعلّق الوجوب الغيري على الأجزاء بلزوم اللغوية ، يناقض ما سيأتي منه عند ذكر الأقوال في مقدّمة الواجب ؛ فإنّه‌‌‌ بعد أن اختار وجوب المقدّمة أورد على نفسه بأنّه : ما ثمرة الإرادة التبعية المتعلّقة بإيجاد المقدّمات ، بعد حكم العقل بلابدّية الإتيان بالمقدّمات ؟ وهل هو إلّا من اللغو الواضح ؟ !

فأجاب : بأنّ هذه الإرادة ليست إلّا إرادة قهرية ترشّحية معلولة لإرادة الواجب ـ كما تقدّم في البرهان ـ ومثلها لا يتوقّف على وجود غاية وثمرة[1] .

وحاصل ما أجابه هو : أنّ إرادة المقدّمة لم تكن من الأفعال الاختيارية حتّى تحتاج إلى غاية ، بل هي قهرية تحصل من تعلّق الإرادة بذي المقدّمة .

وهذا المقال وإن لم نسلّمه ، بل عرفت آنفاً : أنّ إرادة المقدّمة معلولة لمبادئها ،

---

١ ـ بدائع الأفكار ١ : ٣٩٩ .

ولا تكون معلولة ومقهورة لإرادة ذيها ، ولكن نقول : إنّ إرادة إتيان المقدّمات الخارجية إذا كانت قهرية لا تحتاج إلى غاية ، فليكن إرادة إتيان المقدّمات الداخلية أيضاً قهرية غير محتاجة إلى غاية ، فتدبّر .

ومنها : أنّ حديث اللغوية إنّما يكون برهاناً ودليلاً على عدم كون المقدّمات الداخلية واجبة ، ولكن ذلك لا يكون دليلاً وبرهاناً على عدم وجود ملاك البحث فيها ، فكم من موضوع يجعل محطّاً للبحث والنظر ، لكن يثبته شخص وينفيه آخر !

ومنها : أنّ إشكال اجتماع المثلين ـ الذي أشار إليه هذا المحقّق ، وفاقاً لبعض الأعلام ، كالمحقّق الخراساني[1] والمحقّق النائيني[2] وغيرهما قدّس الله أسرارهم ـ قد عرفت حاله . وحاصله : أنّه إنّما يلزم إذا كانت المقدّمة عبارة عن الأجزاء بالأسر ، وأمّا إذا كانت هي كلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء فيكون المجموع واجباً نفسياً ، وكلّ واحدٍ واحدٍ من الأجزاء واجباً غيرياً ، فأنّى اجتماع المثلين في موضوع واحد ؟ !

ومنها ـ وهو في الحقيقة تقريب آخر للإشكال السابق ـ وهو : أنّ منشأ الإشكال هو خلط محيط تعلّق الأمر بمحيط الخارج ، ولا يخفى : أنّ اتّحاد المقدّمات الداخلية مع ذيها خارجاً لا ينافي اختلافهما عنواناً في محيط تعلّق الحكم ، ألا ترى أنّ عنوان الصلاة غير عنوان الغصبية ومع ذلك قد يتّحدان خارجاً ؟ ! فليكن عنوان الأجزاء غير عنوان الكلّ ومع ذلك يتّحدان خارجاً .

فعلى هذا : يمكن تعلّق الوجوب الغيري بعنوان الأجزاء ، وتعلّق الوجوب النفسي بالكلّ .

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١١٥ .

٢ ـ فوائد الأُصول ١ : ٢٦٥ ـ ٢٦٨ ، أجود التقريرات ١ : ٢١٧ ـ ٢١٨ .

فلو سلّم أنّ ذوات الأجزاء مقدّمة، لا يلزم منه اجتماع المثلين؛ لاختلاف ذوات الأجزاء مع ذيها بحسب العنوان؛ بداهة أنّه قد تلاحظ عنوان الكلّ ويكون الأجزاء عند ذلك مغفولة عنها في ذلك اللحاظ، وقد يعكس وتكون الأجزاء ملحوظة ويكون عنوان الكلّ مغفولاً عنه.

والشاهد على التعدّد: ما أشرنا إليه في بناء المسجد أو الدار ثمّ إرادة وضع الأحجار واللبنات والأخشاب ونحوها، فلاحظ.

ومنها: أنّه لو سلّمنا أنّ المقدّمة هي الأجزاء بالأسر، ولكن مع ذلك لا يتوجّه الإشكال؛ لما سنشير إليه في محلّه: أنّ ذوات الأجزاء على فرض وجوب المقدّمة لم تكن واجبة، بل هي بعنوان الموصلية، وواضح: أنّ عنوان الموصلية غير عنوان الكلّ ويختلفان عنواناً. ومجرّد اتّحاد عنوان الموصلية مع عنوان الكلّ خارجاً لا يوجب اجتماع المثلين، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا ينبغي الإشكال في كون الأجزاء مقدّمة، فلا وجه لمنع الصغرى والكبرى، فتدبّر.

ومنها: أنّه لا دليل على اعتبار الوحدة وكون المجموع واحداً وغير محتاج إليه، بعد ملاحظة أنّ المصلحة حاصلة بإتيان الأجزاء.

وبالجملة: مجرّد لحاظ كون المصلحة قائمة بالمجموع يكفي في أخذه موضوعاً للحكم، وبدون ذلك اللحاظ لا معنى لتعلّق الأمر به؛ فهو لا محالة تكون في الرتبة السابقة على الأمر، لا في رتبته، فضلاً عن كونها متأخّرة عنه.

ومنها: أنّ الوحدة وإن كانت أمراً اعتبارياً، ولكنّه يكون منشأً للأثر عند العرف والعقلاء، ولا يكون من قبيل لحاظ أنياب الأغوال واعتبارها، التي لا تتجاوز

حريم اللحاظ والاعتبار، بل لحاظ الوحدة واعتبارها نظير سائر الأُمور الاعتبارية الدارجة عند العقلاء، التي تدور بها رحى معاشهم ومعادهم، وتستقيم أُمور دنياهم وآخرتهم. فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ جميع المقدّمات الداخلية داخلة في محطّ البحث، ويكون فيها ملاك البحث.

هذا كلّه في المقدّمات الداخلية.

وأمّا المقدّمات الخارجية: فهل محطّ البحث جميع المقدّمات الخارجية؛ سواء كانت مقتضية، أو معدّة، أو شرطاً، أو عدم المانع؛ حتّى إذا كانت علّة تامّة، بل إذا كانت سبباً تامّاً توليدياً[١] أو خصوص ما لم تكن علّة تامّة، أو لم يكن توليدياً. وربّما يظهر من بعضهم خروج العلّة التامّة من محطّ البحث، كما يظهر من بعض آخر خروج ما يكون سبباً توليدياً بحيث لم يكن له وجود منحاز عن وجود المعلول.

والحقّ: كون جميع المقدّمات الخارجية داخلة في محطّ البحث، من غير فرق بين العلّة التامّة وغيرها، والأسباب التوليدية وغيرها.

---

١ ـ قلت: المراد بالعلّة ـ كما أُفيد ـ ما يترشّح منه وجود المعلول، وبإفاضته يتحقّق المعلول. كما أنّ المراد من المُعدّ ما له دخل في وجود الشيء، من دون أن يكون وجود ذلك الشيء مترشّحاً منه، بحيث يكون مقتضياً لوجوده، بل كان لجهة التهيئة والاستعداد لإفاضة العلّة وجود معلولها، كدرجات السلّم ـ ما عدا الدرجة الأخيرة ـ حيث إنّ كلّ درجة تكون معدّة للكون على السطح، كما تكون معدّة أيضاً للكون على الدرجة التي فوقها؛ بمعنى أنّه يتوقّف وجود الكون على الدرجة الثانية على الكون على الدرجة الأُولى.

وقد يطلق المُعدّ على ما يكون له دخل في وجود المعلول، من دون أن يكون له دخل في وجود الجزء اللاحق، كالبذر حيث إنّ له دخلاً في وجود الزرع، ولا يتوقّف وجود الشمس أو الهواء عليه، وإن توقّف تأثيرهما عليه. [المقرّر حفظه الله]

والسرّ في ذلك: وجود ملاك البحث في جميع ذلك، يظهر ذلك من مـلاحظة الإرادة الفاعلي بالنسبة إلى أفعاله.

وقـد ظهر لك لعلّـه بما لا مـزيد عليه آنفاً: أنّ وزان الإرادة الآمـــري وزان الإرادة الفاعلي.

فإذا تمهّد لك ذلك: يظهر لك ضعف ما عن المحقّق النائينيقدس‌سره، حيث فصّل في العلّة التامّة بين ما إذا كان لكلّ من العلّة والمعلول وجود مستقلٌّ وكـان مـا بحـذاء أحدهما غير ما بحذاء الآخر، كطلوع الشمس بالنسبة إلى ضوء النهار؛ لأنّ لكلّ من الشمس والضوء وجوداً يخصّه.

وبين ما إذا لم يكن كذلك، بل كان هناك وجود واحد معنون بعنوانين طوليين: عنوان أوّلي وعنوان ثانوي، كـالإلقاء والإحـراق في الأُمـور التكـوينية، والغســل والطهارة في الأُمور الشرعية؛ فإنّه لم يكن هناك إلّا فعل واحد، ويكون هو بعنوانه الأوّلي إلقاءً أو غسلاً، وبعنوانه الثانوي إحراقاً أو تطهيراً، وليس ما بحذاء الإلقاء أو الغسل غير ما بحذاء الإحراق أو الطهارة، بل هو هـو؛ ولذا يحـمل أحـدهما عـلى الآخـر؛ فيقال: الإلقاء إحراق وبـالعكس، والغســل طـهارة وبـالعكس؛ لمـا بـين العنوانين من الاتّحاد في الوجود... إلى أن قالقدس‌سره: الحقّ أنّ العلّة التامّة على الأوّل داخلة في محطّ النزاع وتكـون واجـبة بـالوجوب المـقدّمي، والذي يكـون واجـباً بالوجوب النفسي هو المعلول.

وأمّا على الوجه الثاني فالحقّ: أنّها ليست محطّاً للنزاع؛ لأنّه ليس هناك إلّا فعل واحد معنون بعنوانين: عنوان أوّلي وعنوان ثانوي.

بل ليس ذلك في الحقيقة من باب العلّة والمعلول؛ إذ العلّة والمعلول يستدعيان وجودين، وليس هنا إلّا وجود واحد وفعل واحد؛ فليس الإحراق معلولاً للإلقاء،

بل المعلول والمسبّب التوليدي هو الاحتراق، لا الإحراق الذي هو فعل المكلّف.

وكذا الكلام في الغسل والتطهير، حيث إنّ التطهير ليس معلولاً للغسل، بل المعلول هو الطهارة؛ فإذن الإلقاء أو الغسل ليس واجباً بالوجوب المقدّمي، بل هو واجب بالوجوب النفسي، غايته لا بعنوانه الأوّلي ـ أي بما أنّه إلقاء أو صبّ الماء ـ بل بعنوانه الثانوي؛ أي بما أنّه إحراق وإفراغ للمحلّ عن النجاسة.

وهكذا الكلام في الانحناء والتعظيم وغير ذلك من العناوين التوليدية.

وبالجملة: في تلك الموارد لم يصدر من المكلّف فعلان، بل فعل واحد معنون بعنوانين: عنوان أوّلي، وعنوان ثانوي، إلى آخر ما أفاده، فلاحظ[1].

وفيه أوّلاً: أنّ ما ذكره ليس تفصيلاً في بعض المقدّمات؛ لأنّه لو تمّ ما ذكره قدس سره تخرج العلّة التامّة ـ التي لا تختلف وجوداً مع معلولها ـ عن كونها علّة؛ وذلك لأنّ العلّة دائماً تكون وجودها غير وجود المعلول، ولا معنى لأن توجد العلّة ومعلولها بوجود واحد، كما هو ثابت في محلّه.

وثانياً: أنّ الأمثلة التي ذكرها للعناوين التوليدية لا تخلو عن المناقشة. فالمناقشة في المثال وإن لم يكن من دأب المحصّلين، لكنّها حيث تكون كثيرة ارتباط بتصديق المطلب أو تكذيبه، فنشير إليها:

فنقول: أمّا قضية الإلقاء والإحراق: فلأنّ الإلقاء في الحقيقة فعل الملقي ـ بالكسر ـ والإحراق فعل النار، وانتساب الإحراق إلى الملقي انتساب إلى غير ما هو له، كقولك: «بنى الأمير المدينة»، فإذا كان كذلك فكيف يحمل أحدهما على الآخر؟! وإلّا يصحّ أن يقال: «ألقى النار»، وهو كما ترىٰ.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٦٩ ـ ٢٧١.

وكذا قضية الغسل والتطهير ؛ فإنّ الغاسل هو الشخص والتطهير هو فعل الماء ، والشخص وسيلة للتطهير ، وانتساب التطهير إلى الشخص انتساب إلى غير ما هو له ، وإلّا يلزم أن يكون الشخص الغاسل من المطهّرات ، وهو كما ترىٰ.

وكذا فَري الأوداج لم يكن قتلاً ، بل هو سبب لزهوق الروح الذي هو القتل ، وهذا مثل الشمس والإشراق الذي مثله .

فتحصّل : أنّ شيئاً من الأمثلة التي ذكرها لا يكون من أمثلة تلك العنوان . نعم ، لو وجد شيء يكون كذلك يتمّ ذلك ، فتدبّر .

ومنها : تقسيمها إلى المقدّمة المقارنة والمتأخّرة والمتقدّمة

قد قسّموا المقدّمة إلى المقدّمة المقارنة مع وجود ذيها في الوجود ، والمقدّمة المتقدّمة عليه ، والمقدّمة المتأخّرة عنه كذلك .

وقد وقع الاستشكال في تصوير المقدّمة المتأخّرة وإمكانها ، بلحاظ أنّ المقدّمة من أجزاء العلّة ، فلا معنى لتأخّرها عنه بحسب الوجود . بل وقع الاستشكال في المقدّمة المتقدّمة بلحاظ امتناع انفكاك المعلول عن علّته .

وبالجملة : قد استشكل في مقدّمية المقدّمة السابقة على ذيها والمتأخّرة عنه ، بلحاظ امتناع انفكاك المعلول عن علّته ، وامتناع تقدّم المعلول على علّته ، وانحصروا المقدّمية في المقدّمة المقارنة .

ولعلّ منشأ عنوان هذا البحث بلحاظ وقوع مسائل في الفقه أوهم تأخّر الشرط عن مشروطه ، فعنونوا البحث للدفاع عن حريم المسائل المطروحة في الفقه .

وما توهم تأخّر الشرط عن مشروطه ، فتارة يكون في شرائط المكلّف به ،

كأغسال الليلة المستقبلة بالنسبة إلى صوم المستحاضة، حيث قال بعضهم[١] بأنّه يشترط في صحّة صوم المستحاضة غسل الليلة الآتية؛ فإنّ ظاهره يعطي بأنّ صحّة الصوم الماضي مشروط بغسل الليلة الآتية، مع أنّه متأخّر عنه.

وأُخرى في شرائط الحكم الوضعي كالإجازة في بيع الفضولي، على القول بكون الإجازة كاشفاً حقيقياً بالنسبة إلى الأحكام الوضعية المترتّبة على العقد الفضولي من حين وجوده، فصحّة العقد وترتّب الآثار مشروطة بالإجازة المتأخّرة.

وثالثة في شرائط نفس التكليف، كالقدرة المتأخّرة عن المكلّف بالنسبة إلى التكليف المتقدّم الصادر من المولى؛ فإنّهم يرون أنّ القدرة شرط لصحّة التكليف، فإذا كلّف المولى عبده بشيء يصحّ منه ذلك وإن لم يكن العبد قادراً عند ذلك، ولكن يقدر عليه في المستقبل؛ فيصحّ للمولى أن يكلّف عبده بشرط يكون متأخّراً.

فهذه المسائل أوقعهم في حيص وبيص؛ لأنّ ظاهرها مخالفة للقاعدة العقلية، من غير فرق بين كون الشرط شرطاً للمكلّف به، أو للوضع، أو للتكليف؛ فقد تصدّوا لتوجيهها بوجه:

فمنهم: من وجّه إمكان الشرط المتقدّم أو المتأخّر مطلقاً؛ في التكوينيات أو التشريعيات.

ومنهم: من أنكر ذلك مطلقاً، ولكن تصدّى لتصحيح ما يتراءى خلاف ذلك في الشريعة بوجه.

ومنهم: من فصّل بين التكوينيات وبين التشريعيّات؛ لعدم الإمكان في الأوّل، وجوازه في الثاني.

١ ـ راجع شرائع الإسلام ١: ٢٧، أُنظر مدارك الأحكام ٦: ٥٧.

كلام المحقّق العراقي لدفع الإشكال في الشرط المتأخّر

وممّن تصدّى لذلك: المحقّق العراقيتِرُّ ؛ فإنّه قال:

قد وقع الخلاف بين أهل النظر في جواز عدم مقارنة الشرط للمشروط بـه؛ فذهب جمهور الفلاسفة إلى لزوم مقارنة الشرط للمشروط به وامتناع تقدّمه عليه أو تأخّره عنه. وفصّل بعضهم بين الشروط التكوينية والشروط التـشريعية؛ فـوافـق الفلاسفة في الأوّل وخالفهم في الثاني.

واحتجّ المانع بأنّ الشرط من أجزاء العلّة التامّة، ومن الضروري عدم جواز انفكاك العلّة التامّة عن معلولها أو انفكاكه عنها ـ سواء كان ذلك بتقدّم العلّة عليه أم بتقدّمه عليها ـ وجواز تقدّم الشرط عـلى المـشروط وتـأخّره عـنه يسـتلزم ذلك، ومستلزم الممتنع ممتنع، كما لا يخفى.

إلى أن قال ما حاصله: الحقّ إمكان تقدّم الشرط على المشروط به وتـأخّره عنه مطلقاً؛ سواء كان الشرط تكوينياً أو تشريعياً.

وذلك لأنّه لا ريب في امتناع انفكاك ما يترشّح عن العلّة عنها؛ لأنّ جـواز ذلك يستلزم جواز تأثير المعدوم في الموجود، وهو مساوق لجواز وجود الممكن لا عن علّة، هذا.

وحيث إنّ المقتضـي للتأثير فـي المعلول ليس نـوع المقتضي وطبيعتـه، بـل حصّـة خاصّـة منه، مثلاً لـم يكن نوع النار مؤثّراً ومقتضياً في الإحـراق الخارجي، بل المؤثّـر منها هـي حصّـة خاصّـة منها؛ وهـي النار التـي تماسّ الجسم المستعدّ باليبوسـة لقبول الاحتراق.

فالمؤثّر إنّما هي الحصّة المتحصّصة بالخصوصية، وواضح: أنّ الحصّة الكذائية لابدّ لها من محصّل في الخارج، فما به تحصّل خصوصية الحصّة المقتضية يسمّىٰ شرطاً، والخصوصية المزبورة عبارة عن نسبة قائمة بتلك الحصّة المقتضية حاصلة من إضافة الحصّة المزبورة إلى شيء ما، وذلك الشيء المضاف إليه هو الشرط. فالمؤثّر في المعلول هو نفس الحصّة الخاصّة، والشرط محصّل لخصوصيتها، وهو طرف الإضافة المزبورة.

وما يكون شأنه كذلك جاز أن يتقدّم على ما يضاف إليه أو يقترن به أو يتأخّر عنه، هذا في الشرط التكويني.

وكذلك الكلام في شرط المكلّف به أو شرط التكليف، بل هو أولى؛ فنقول: إنّ ذات الصوم ـ مثلاً ـ لم تكن مؤثّرة تأثيراً شرعياً، بل المؤثّر منها حصّة خاصّة منه؛ وهي الحصّة المضافة إلى غسل الليلة الآتية، وكذا في شرط التكليف[1]، انتهى ملخّصاً.

وفيه مواقع للنظر:

منها: أنّه لا مجال لإسراء أمر المقام إلى التكوين؛ لأنّ المقتضي والمؤثّر التكويني هو نحو وجود للشيء بحيث يكون تقيّده وتشخّصه بعلل وجوده ومبادئه الحقيقية، ولا يكون تشخّصه بالإضافات والاعتبارات المتأخّرة عنه؛ فما هو المؤثّر في التكوين ليست الحصّة الحاصلة بالإضافة إلى المقارن ولا إلى غيره، بل المؤثّر نحو وجوده المتشخّص من ناحية علله الفاعلي، أو هو مع ضمّ القابل إذا كان مادّياً.

فالنار ـ مثلاً ـ بوجودها مؤثّرة لإحراق ما وقعت فيه بما هو قابل للاحتراق،

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣١٩ ـ ٣٢٣.

من غير أن يكون الوقوع والتماسّ وقابليه التأثّر ونحوها محصّلات للحصّة المتأثّرة. نعم بعد وجودها تكون لها إضافة إلى هذا الشيء أو ذاك الشيء، إلى غير ذلك.

وبالجملة: المؤثّر في العلل التكوينية هو نحو وجود الشيء المتشخّص بمبادئ حقيقية، لا بالإضافات والاعتبارات المتأخّرة عنه.

وما ذكرنا وإن كان واضحاً لا يحتاج إلى مزيد بيان، ولكن مع ذلك: الحقيق بنا عدم مقايسة المقام بالتكوين وأن لا نَحُوم حول التكوينيات وإيكال أمرها إلى أهله ومحلّه.

ومنها: أنّ ما ذكره تَتِيُّ وأيّده بالمثال لم يكن المؤثّر هي الحصّة، بل الفرد؛ فإنّ النار التي تماسّ الجسم المستعدّ للاحتراق هي الفرد منها، لا الحصّة، كما سبق مكرّراً، فتدبّر.

ومنها: أنّ الإضافة والتضايف بين الشيئين لابدّ وأن يكونا موجودين فعلاً إن كان المتضايفان موجودين فعلاً، أو قوّة إن كانا موجودين قوّة. وأمّا إذا لم يكن الطرفين أو أحدهما موجوداً فلا يمكن تحقّق الإضافة، ألا ترى أنّ الأُبوّة لا تحصل إلّا بعد حصول الابن خارجاً؟!

فعلى هذا لا يمكن أن تكون الإضافة إلى أمر معدوم محصّل الحصّة.

وبالجملة: الإضافة الفعلية تستلزم تحقّق الطرفين فعلاً، كما تجد ذلك في الأُبوّة والبنوّة الفعليين؛ فإنّهما يستلزمان وجود الأب والابن فعلاً.

ففيما نحن فيه حيث لم يكن المضاف إليه موجوداً لا يعقل صدق الإضافة؛ فلا معنى لأن يقال: إنّ صوم المستحاضة مضاف إلى الغسل الذي لم يوجد بعد، وإنّ البيع الفضولي له إضافة إلى الإجازة التي لم تكن موجودة بعد.

إن قلت: نفرض وجود المضاف إليه في الذهن؛ فتصحّ الإضافة إليه.

قلت: نعم يكفي ذلك في تحقّق الإضافة الفرضية والتخيّلية، لا الإضافة الواقعية، ومؤثّرية الشيء إنّما هي واقعية لا فرضية، فتدبّر.

ومنها: أنّ ما ذكره أخيراً ـ من أنّ شرائط التكليف كالقدرة دخيلة في اتّصاف الشيء بكونه صلاحاً ـ خلط بين الشرط الشرعي والشرط العقلي؛ ضرورة أنّ ما هو دخيل في المصلحة وفي ملاك الحكم هي الشرائط الشرعية، وأمّا القدرة ـ التي هي شرط عقلي ـ فغير دخيلة في اتّصاف المتعلّق بالمصلحة وفي ملاك الحكم؛ فإنّ في إنقاذ المؤمن الموحِّد من الغرق والهلاك كلّ الصلاح؛ قدر عليه المكلّف أم لا.

وقريب من مقالة هذا المحقّق‏ﺘﺘﺘ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني‏ﺘﺘﺘ في شرائط المأمور به؛ فإنّه أراد تصحيح المطلب في شرائط المأمور به من طريق الإضافة، فقال: كون شيء شرطاً للمأمور به ليس إلّا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجه وعنوان به يكون حسناً، أو متعلّقاً للغرض، بحيث لولاها لما كان كذلك.

فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجباً لكونه معنوناً بعنوان يكون بذلك العنوان حسناً ومتعلّقاً للغرض، فكذلك إضافته إلى متقدّم ومتأخّر تكون حسناً ومتعلّقاً للغرض[1]، انتهى ملخّصاً.

يظهر ضعفه ممّا ذكرنا في مقالة تلميذه المحقّق العراقي‏ﺘﺘﺘ.

كما يظهر ضعف ما عن صاحب «الفصول»‏ﺘﺘﺘ في الجواب عن الإشكال؛ من أنّ الشرط إنّما هو العناوين الانتزاعية ـ يعني عنواني التعقّب والتقدّم ـ وهي كانت حاصلة عند تحقّق الموضوع بعد العلم بوجود المتعقّب والمتأخّر[2].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١١٩ ـ ١٢٠.

٢ ـ الفصول الغروية: ٨٠ / السطر ٣٦.

وكذا يظهر ضعف ما هو على هذا المنوال، كالقول بأنّ الشرط في صحّة العقد الفضولي هو عنوان تعقّب العقد بالإجازة، وهو حاصل عند تحقّق العقد.

والسرّ في ذلك كلّه هو: أنّ العناوين وإن كانت انتزاعية، لا يمكن أن تكون حاصلة بالفعل عند تحقّق الصوم والعقد ـ مثلاً ـ فإنّ الإجازة أو غسل الليلة الآتية معدومة حين العقد والصوم.

الجواب الحقيق عن الإشكال

قد أشرنا: أنّ منشأ وقوع هذا البحث والنزاع هو ما يتراءى من وقوع الشرط المتأخّر في التكليف والوضع والمأمور به في الشريعة المقدّسة:

فالأوّل: كما إذا كان العبد قادراً في الغد فقط على إتيان فعل، فيأمره مولاه اليوم بإتيانه في الغد؛ فإنّه لا إشكال في صحّة التكليف كذلك مع تأخّر القدرة عن زمان التكليف.

وأمّا الثاني: فلصحّة البيع الفضولي مع تأخّر وقوع الإجازة من المالك.

وأمّا الثالث: كصوم المستحاضة المأمور به فعلاً بشرط فعل أغسال الليلة الآتية. فأوقعهم فيما أوقعوا فيه، كما أشرنا.

ولكن التحقيق في حلّ الإشكال أن يقال:

أمّا في شرائط التكليف ـ كالقدرة المتأخّرة بالنسبة إلى التكليف المتقدّم ـ **فنقول**: إنّ القدرة المعتبرة في تكليف المولى ليست هي القدرة الواقعية ـ من غير فرق بين التكاليف الجزئية والخطابات الشخصية، أو التكاليف الكلّية والخطابات القانونية ـ لإتمام الموضوع للحكم، بل ولا جزئه، حتّى يتوهّم عدم صحّة التكليف فيما لم تكن حال التكليف موجودة، وإنّما تحدث في ظرف العمل، كما في المثال.

بل المعتبر والشرط في صحّة الخطابات الشخصية إحراز المـولى وتشـخيصه قدرة العبد على الفعل حال التكليف، كما في المثال.

ويشهد لذلك الوجدان؛ فإنّه أصدق شاهدٍ على أنّه إذا علم وأحرز أنّ عبده قادر على إتيان المكلّف به غداً ـ ولو بالجهل المركّب ـ يريده منه حـقيقةً ويـنحدر البعث نحوه، وإن لم يكن قادراً واقعاً. وإذا كان العبد قادراً واقعاً ولكن لم يعلمه المولى ولم يحرزه لا يكاد يصدر من المولى الحكيم بعث نحوه.

فالقدرة الواقعية غير دخيلة في صحّة التكليف؛ لا بـعنوان تمـام المـوضوع، ولا جزئـه.

وبـالجملة: القـدرة الواقـعية ليست شرطـاً لصـحّة التكـليف في التكـاليف الشخصية، بل الذي يكون شرطاً لها هو تشخيص المولى قدرة العبد عـلى المـتعلّق وعلمه بالصلاح، وعند ذلك يصحّ له الأمر الجدّي، ويبعث العبد حقيقة نحوه.

نعم، تنجّزه على العبد مرهونة بقدرته على إتيانه في وقتـه، فإذا لم يكن قادراً في نفس الأمر لم يكن التكليف منجّزاً في حـقّـه؛ لعـدم إمكـان انـبعاثه، ويكـون التكليف لغواً غير مؤثّر. ولكنّه غير القول بعدم وجود الإرادة الجدّيـة مـن المـولى عند أمره وبعثه.

وبالجملة: إذا تبيّن عجز العبد في ظرف الإتيان لا يكشف ذلك عن عدم الأمر والبعث الحقيقي في موطنه، بل يكشف ذلك عن خطأ المولى في التشخيص، وأنّ بعثه الحقيقي كان لغواً غير مؤثّر.

فظهر: أنّ قدرة العبد واقعاً لم تكن شرطاً في صحّة التكليف، بل المعتبر هـو علم المولى واستحضاره قدرة العبد في موطنه عند تكليفه؛ فلم يتأخّر الشرط عـن مشروطه. هذا في التكاليف الجزئية.

وكذا الحال في التكاليف الكلّية القانونية المتوجّهة إلى العناوين الكلّية، مثل: «أيّها الناس» و«أيّها المؤمنون»؛ فإنّ تمشّي الإرادة والبعث الحقيقي من المقنّن هو تشخيصه كون خطابه صالحاً لانبعاث طائفة من المكلّفين كلّ في موطنه، من غير لزوم تقييده بالقدرة وسائر الشرائط العقلية. بل ربّما يوجب ذلك إخلالاً في بعض الموارد. فشرط التكليف حاصل حين تعلّق الأمر في الخطابات القانونية أيضاً.

وبالجملة: لم تكن قدرة آحاد المكلّفين معتبرة في الخطابات القانونية، بل ولا تشخيص قدرتهم أيضاً، بل المعتبر في عدم لغوية الخطاب القانوني تشخيص المقنّن وعلمه بتأثير القانون لأكثر الناس. وملاحظة وضع القوانين المدنية والاجتماعية أصدق شاهدٍ على ما ذكرنا.

ولو لزم إحراز انبعاث جميعهم في جعل القوانين الكلّية فربّما يلزم الإخلال والاغتشاش في حكومته؛ لأنّه كثيراً ما يرى المقنّن أنّ أفراد حكومته لا يعملون بالقوانين، ومع ذلك يضع القانون، ولكنّه يقارنه بالتحديدات والتعزيرات.

هذا إجمال المقال في وضع القوانين الكلّية، وتفصيله يطلب من مبحث الترتّب.

وكيف كان: المعتبر في وضع القوانين الكلّية إحراز المقنّن إنبعاثهم أو انبعاث عدّة منهم وكون القانون صلاحاً لأكثرهم؛ فشرط التكليف حاصل حين تعلّق الأمر.

فظهر: أنّ شرط التكليف في التكاليف الجزئية والتكاليف الكلّية ـ وهو لحاظ قدرة العبد أو قدرة كثير منهم ـ حاصل عند التكليف، من دون لزوم تأخّر الشرط عن مشروطه، فتدبّر واغتنم.

هذا كلّه في شرائط التكليف.

وأمّا في شرائط الوضع، كإشكال اشتراط صحّة بيع الفضولي بالإجازة المتأخّرة عنه ـ على القول بالكشف الحقيقي ـ بأنّه كيف يكون البيع حال وقوعه

صحيحاً ومؤثّراً، مع أنّ شرطه ـ وهو إجازة المالك ـ متأخّرة عنه؟

وكذا في شرائط المأمور به، كإشكال إشتراط صحّة صوم المستحاضة بأغسال الليلة الآتية؛ بأنّه كيف يكون صومها صحيحاً، مع اشتراطها بأمر متأخّر؟

فالجواب الحقيقي عنهما بأحد وجهين: أحدهما من ناحية حكم العقل، والثاني من ناحية الفهم العرفي:

الوجه الأوّل ـ وهو الجواب عن الإشكال ـ من ناحية حكم العقل ـ وليعلم أوّلاً: أنّا لا نريد تصحيح الشرط المتأخّر، بل هو باقٍ على محاليته، وغاية همّنا هو رفع الإشكال العقلي عن حريم الأدلّة الموهمة لاعتبار الشرط المتأخّر حتّى يصحّ الأخذ بها. ولا يجوز طرحها بزعم مخالفتها لحكم العقل، وإن كان ما نذكره في هذا الوجه مخالفاً لظواهر الأدلّة.

إذا تمهّد لك هذا فنقول: فرق بين صدق عنوان المتقدّم على شيء، وبين كونه متقدّماً بحسب الواقع؛ لأنّ عنوان التقدّم والتأخّر من المفاهيم ذات الإضافة، تنتزعان في عرض واحد، ولا يعقل انتزاع عنوان التقدّم بدون انتزاع عنوان التأخّر. ولكن لا يلزم من ذلك كون شيء متقدّماً بحسب الواقع.

ألا ترى أنّ العلّة متقدّمة على معلولها، ولكن مع ذلك لا ينتزع عنوان العلّية والمعلولية إلّا بعد وجود المعلول وترشّحه من العلّة؟! ومع وجود المعلول ينتزع عنواني العلّية والمعلولية في رتبة واحدة.

وبالجملة: إذا كان بين العنوانين نسبة التضايف لا يلزم من ذلك أن يكون مصداق المعنى الإضافي أيضاً إضافياً؛ ضرورة أنّ عنواني العلّية والمعلولية متضايفان تنتزعان في رتبة واحدة، ومع ذلك لا يكون ما ينطبق عليه العنوانان إضافياً، بل من مقولة الجوهر، بل ربّما يكون أعلى منه، كذات الباري تعالى بالنسبة إلى سائر

الموجودات . وإن كان مع ذلك في خواطرك ريب وشبهة ، فلاحظ الضدّين ؛ فإنّ النسبة بين ذاتي الأسود والأبيض نسبة التضادّ ، مع أنّ عنوان التضادّ من الأُمور المتضايفة .

وبعبارة أُخرى : السواد والبياض ضدّان مقابل المتضايفين ، لكن عنوان الضدّية من التضايف وذاتهما ضدّان ، فتدبّر .

فإذن نقول : إنّ الزمان بهويته الذاتية لها تصرّم وتدرّج ، بحيث لا يتمتع زمانان ، بل لبعضها تقدّم على بعض ، بحيث يكون كلّ من التقدّم والتأخّر عين ذاته ـ ويعبّر عنه في الاصطلاح بواقع التقدّم ـ كان في الخارج عناوين إضافية ، أم لا .

وبالجملة : أنّ الزمان مع قطع النظر عن لحاظ اللاحظ له نحو تصرّم وتجدّدٍ وتقدّم وتأخّر بواقع التقدّم ، لا مفهوم التقدّم والتأخّر .

فزمان نوح ـ على نبينا وآله وعليه السلام ـ مقدّم على زماننا هذا بواقع التقدّم ، ومع ذلك لا يصدق عليه مفهوم التقدّم ؛ لما أشرنا أنّ عنواني التقدّم والتأخّر إضافيان ، لا يصحّ انتزاع أحدهما إلّا في رتبة انتزاع الآخر . فانتزاع عنوان القبلية لزمان نوح عليه‌السلام لا يصحّ حقيقة ؛ لأنّ منشأ الانتزاع ـ وهو تلك القطعة الموهومة ـ قد تصرّمت وانعدمت ، نعم يصحّ اتّصافه بها عرفاً .

والحاصل : أنّ للزمان سعة طولية ، كما أنّ للمكان سعةً عرضية ، بحيث يتصرّم ويتدرّج أجزاؤه وهماً ، فيكون لبعضها تقدّم على بعض وتأخّر ، بواقع التقدّم والتأخّر ، لا بمفهوم التقدّم والتأخّر ؛ لأنّه إذا لم يكن طرف الشيء موجوداً كيف يصحّ انتزاع العنوان ؟ !

نعم ، يمكن تخيّلاً تصوّر المتقدّم والمتأخّر ، ولكن ذلك لا يكون حقيقياً ، بل تخيّلياً ، ومحلّ الكلام في الاتّصاف الحقيقي الخارجي . هذا حال الزمان .

وأمّا الزمانيّات: فحيث إنّ وقوعها في الزمان ليس مثل المظروف والظرف المتحازين، بل لها نحو اتّحاد مع الزمان ـ كما تقرّر في محلّه ـ فعلى هذا: ليعض الحوادث الموجودة في الزمان ـ بتبع الزمان ـ تقدّم على بعض الحوادث الأُخر بواقع التقدّم، ولكنّه عرضاً وبتبع الزمان. فنوح ـ على نبينا وآله وعليه السلام ـ مقدّم علينا بواقع التقدّم عرضاً، كما أنّه يتقدّم شخص على آخر بواقع التقدّم بتبع المكان.

ولا يخفى: أنّ هذا إنّما يتحقّق إذا لم تنحصر الحادثة، بل وقعت حادثة أُخرى، وإلّا لو انحصرت الحادثة به لا تكون لها تقدّم بواقع التقدّم.

وبالجملة: الغَزوة ـ مثلاً ـ إنّما تكون أوّلياً إذا وقعت بعدها غَزوة أُخرى، وإلّا لا تكون أوّلياً. فوجود الشيء متأخّراً دخيل في كون شيء متقدّماً بواقع التقدّم عليه.

وإن شئت مزيد توضيح فنقول: إنّ يوم الجمعة مقدّم على يوم السبت بواقع التقدّم إذا وجد يوم السبت بعده، وإلّا لم يكن ليوم الجمعة تقدّم على يوم السبت. وتقدّم الحوادث الواقعة في الزمان بعضها على بعض أيضاً كذلك، فتدبّر.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول: يمكن التخلّص عن الإشكال بجعل موضوع الحكم الوضعي أو المكلّف به، هو ما يكون متقدّماً بحسب الواقع على حادث خاصّ. فالعقد الفضولي الذي هو متقدّم بتبع الزمان على الإجازة تقدّماً واقعياً موضوع للنقل والانتقال، ولا يكون مقدّماً عليها بواقع التقدّم التبعي إلّا أن تكون الإجازة متحقّقة في ظرفها.

كما أنّ تقدّم الحوادث اليومية على الحوادث الآتية إنّما تكون بواقع التقدّم التبعي، لا على ما لم يحدث بعدُ من غير أن تكون بينها إضافة، كما عرفت.

وكذا موضوع الصحّة في صوم المستحاضة ما يكون متقدّماً تقدّماً واقعياً تبعاً للزمان، على أغسال الليلة الآتية. والتقدّم الواقعي عليها لا يمكن إلّا مع وقوع

الأغسال في ظرفها، ومع عدم الوقوع يكون الصوم متقدّماً على سائر الحوادث فيها، لا على هذا الذي لم يحدث، والموضوع هو المتقدّم على الحادث الخاصّ.

وبما ذكرنا يندفع جميع الإشكالات، والغرض من إتعاب النفس ـ كما أشرنا ـ هو تصحيح الأدلّة التي دلّت على اشتراط أمر استقبالي في شيء سابق والفرار عن الإشكال العقلي بوجه معقول، لا تصحيح الشرط المتأخّر، بل هو باقٍ على محاليته، ولا استظهار الحكم من الأدلّة.

الوجه الثاني: وهو الجواب عن الإشكال من ناحية الفهم العرفي، وحاصله: أنّ هذه التدقيقات العقلية ممّا لا تنالها الأفهام العرفية التي تدور عليها الفقه والفقاهة، ولابدّ من حمل الأخبار الواردة على المتفاهم العرفي، وإن كان مخالفاً للتدقيقات العقلية.

ولذا لو وقعت قطرة دم ـ مثلاً ـ على ثوب، فاغتسل الثوب، فبقي أثر الدم على الثوب، لا يرى العرف أنّ الأثر الباقي على الثوب دم، بل أثر الدم، مع أنّ الفيلسوف يرى أنّ الدم باقٍ بعد؛ لأنّه أُقيم البرهان في محلّه على أنّ العرض لا يوجد بدون الموضوع؛ فالأثر الباقي بعد الغسل عنده إنّما هو ببقاء الأجزاء الدمية. ولذا تراهم يحكمون بطهارة الثوب عند ذلك؛ لعدم بقاء الدم عندهم، مع بقائه عند الفيلسوف.

وبالجملة: الخطابات الشرعية لا تنزّل على التدقيقات الفلسفية، وإنّما تنزّل على المتفاهمات العرفية، فلابدّ وأن تحمل عليها.

وحيث إنّ العرف فيما نحن فيه كما يرى صحّة إضافة الشيء إلى المقارن، كذلك يرى صحّة إضافته إلى المتقدّم والمتأخّر، كما يرى تقدّم الزمان الماضي على الزمان الحال والاستقبال بعنوانه، وتأخّر زمان الاستقبال عن الحال والماضي كذلك.

وبالجملة: لا يرى العرف في صحّة صدق العنوان لزوم وجود طرف الإضافة، والخطابات الشرعية منزّلة على المتفاهم العرفي.

فيكون موضوع النقل والانتقال العقد المتعقّب بنظره والصوم المتعقّب كذلك، ولو كان العقل لا يساعد عليه والبرهان يضادّه، كما هو الحال في سائر الموضوعات الشرعية. فيصحّ البيع الفضولي المتعقّب بالإجازة المتأخّرة. وكذا يصحّ صوم المستحاضة المتعقّب بأغسال الليلة الآتية.

فعليه: يكون الشرط في صحّة البيع الفضولي المتعقّب بالإجازة وفي صحّة صوم المستحاضة المتعقّب بأغسال الليلة الآتية شرطاً مقارناً، وهذا الوجه يرجع إلى ما ذهب القوم، فتدبّر.

مقال المحقّق النائيني في تحرير محطّ النزاع ودفعه

ثمّ إنّ المحقّق النائيني تَدَّسِرُّهُ ذكر أُموراً، فيها خروج العلل العقلية، والعلل الغائية، والإضافات والعناوين الانتزاعية، وشرائط متعلّق التكليف عن البحث في الشرط المتأخّر. ثمّ ذكر تحقيقاً وأراد بذلك تغيير محلّ النزاع عمّا هو المعروف في محطّ البحث، فجعل محطّ البحث في شرائط موضوعات الأحكام.

وحاصل ما ذكره هو: أنّه لا إشكال في خروج العلل العقلية ـ من المقتضي والشرط وعدم المانع والمعدّ وغير ذلك ـ عن حريم النزاع؛ لأنّ امتناع تأخّر بعض أجزاء العلّة التامّة عن المعلول من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى مؤونة البرهان؛ لأنّ أجزاء العلّة التامّة بجميع أقسامها تكون ممّا لها دخل في وجود المعلول، على اختلاف مراتب الدخل، ويشترك الكلّ في إعطاء الوجود للمعلول.

كما لا إشكال في خروج العلل الغائية وعلل التشريع عن حريم النزاع أيضاً[١]؛ لأنّ العلل الغائية وكذا علل التشريع وإن كانت مؤخّرة في الوجود غالباً، لكنّها متقدّمة تصوّراً، وليست هي بوجودها العيني علّة حتّى يلزم تأثير المعدوم في الموجود وتقدّم المعلول على علّته، بل العلّة والمحرّك هو وجودها العلمي.

وليست الإضافات والعناوين الانتزاعية ـ كالتقدّم والتأخّر، والسبق واللحوق، والتعقّب وغيرها ـ ممّا يقع النزاع فيها؛ وذلك لأنّ عنوان التقدّم إذا كان شرطاً لتكليفٍ أو وضعٍ ينتزع من ذات المتقدّم عند تأخّر شيء عنه، ولا يتوقّف انتزاعه عن شيء على وجود المتأخّر في موطن الانتزاع، بل في بعض المقامات ممّا لا يمكن ذلك، كتقدّم بعض أجزاء الزمان على بعض؛ لأنّه لا يصحّ انتزاع عنوان التقدّم لليوم الحاضر على الغد؛ لتصرّم اليوم الحاضر عند مجيء الغد، ولا معنى لاتّصافه بالتقدّم حال تصرّمه وانعدامه. وكذا حال الزمانيات.

كما أنّه ينبغي خروج شروط متعلّق التكليف عن حريم النزاع؛ لأنّ وزان الشرط وزان الجزء في ترتّب الامتثال عليه؛ فكما لا إشكال في تأخّر بعض أجزاء المركّب عن الآخر في الوجود ومنفصلاً عنه في الزمان ـ بأن يؤمر بمركّب يكون بعض أجزائه في أوّل النهار، وبعضها في آخرها ـ كذلك لا ينبغي الإشكال في كون شرط الواجب متأخّراً عنه في الوجود ومنفصلاً عنه في الزمان.

وبالجملة: لا يلزم من تأخّر شرط متعلّق التكليف شيء من المحذورات التي تجري في الشرط المتأخّر؛ من لزوم الخلف والمناقضة، وتقدّم المعلول على علّته،

---

١ ـ قلت: ولا فرق بينهما إلّا من جهة أنّهم اصطلحوا في التعبير عنها في الشرعيات بعلل التشريع، وفي التكوينيات بالعلل الغائية. [المقرّر حفظه الله]

وتأثير المعدوم في الموجود ؛ لأنّه بعدما كان الملاك والامتثال والخروج عن عهدة التكليف موقوفاً على حصول التقيّد ـ الحاصل بحصول ذات القيد ـ فأيّ خلف يلزم؟! وأيّ معلول يتقدّم على علّته؟! وأيّ معدوم يؤثّر في الموجود؟! فلا يلزم محذور أصلاً إذا كان غسل الليل المستقبل شرطاً في صحّة صوم المستحاضة ؛ لأنّ حقيقة الاشتراط يرجع إلى أنّ الإضافة الحاصلة بين الصوم والغسل شرط في صحّة الصوم ، بحيث لا يكون الصوم صحيحاً إلّا بحصول الإضافة الحاصلة بالغسل .

فإذا عرفت ما ذكر يظهر لك: أنّ محلّ النزاع في الشرط المتأخّر إنّما هو في الشرعيات في خصوص شروط الوضع والتكليف .

وبعبارة اُخرى : محلّ الكلام في موضوعات الأحكام ؛ وضعية كانت أو تكليفية .

وتوضيح امتناع شرط المتأخّر في موضوعات الأحكام يتوقّف على بيان المراد من الموضوع ، وهو يتوقّف على بيان الفرق بين القضايا الحقيقية والخارجية .

ومجمل الفرق بينهما هو : أنّ الموضوع في القضية الحقيقية ـ حملية كانت أو شرطية ، خبرية كانت أو إنشائية ـ هو العنوان الكلّي الجامع بين ما ينطبق عليه من الأفراد ، وفي القضية الخارجية يكون الموضوع هو الشخص الخارجي الجزئي .

ويتفرّع على هذا الفرق أُمور تقدّمت الإشارة إليها :

منها : أنّ العلم إنّما يكون له دخل في الخارجية دون الحقيقية ؛ لأنّ المدار في القضية الخارجية ـ حملية كانت أو إنشائية ـ هو العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول ، لا الثبوت الواقعي . مثلاً إذا كان لفضل زيد دخل في إكرامه فمتى علم الشخص بفضله يُقدم على إكرامه مباشرة أو بتسبّب الأمر ؛ سواء كان زيد في الواقع فاضلاً أم لا . وإذا لم يكن الشخص عالماً بفضله لا يباشر إكرامه ولا يأمر به ، وإن كان

في الواقع فاضلاً. فدخالة العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول يلحق بالعلل الغائية التي عرفت أنّها إنّما تؤثّر بوجودها العلمي، لا بوجودها الواقعي.

وبالجملة: الحكم في الخارجية دائر مدار علم الحاكم والفاعل ـ سواء كان المعلوم مقارناً، أم مؤخّراً ـ فهو خارج عن محلّ النزاع. ففي الحقيقة الدواعي والأُمور الدخيلة في جعل الحكم تكون كالعلل الغائية التي قد عرفت أنّها خارجة عن حريم النزاع.

وأمّا ما يكون موضوعاً للحكم ـ وهو عنوان كلّي جامع لما يعتبر فيه من القيود والشرائط، وقد أُخذ مفروض الوجود ـ فالشرائط دخيلة في الموضوع ومن قيوده.

ومحلّ البحث في الشرط المتأخّر هو هذا القسم من الشرائط؛ فوقع الخلاف في أنّه إذا جعل المولى حكماً وضعياً أو تكليفياً بنحو القضية الحقيقية على العنوان المتقيّد، فهل يصير الحكم فعلياً قبل حصول القيد، أم لا؟ فحقيقة النزاع في الشرط المتأخّر ترجع إلى تأخّر بعض ما فرض دخيلاً في الموضوع على جهة الجزئية أو الشرطية عن الحكم التكليفي أو الوضعي؛ بأن يتقدّم الحكم على بعض أجزاء موضوعه.

أضف إلى ذلك: أنّ الأحكام الشرعية مجعولة على نهج القضايا الحقيقية.

فإذا أمعنت النظر فيما ذكرنا يظهر لك: أنّ امتناع الشرط المتأخّر من القضايا التي قياساتها معها، ولا يحتاج إلى برهان، بل يكفي في امتناعه نفس تصوّره، من غير فرق في ذلك بين القول بكون المجعول هي السببية، أو نفس الحكم الشرعي مرتّباً على موضوعه، لأنّه بناءً على جعل السببية يكون حال الشرعيات حال العقليات التي تقدّم امتناع تأخّر العلّة فيها، أو جزئها، أو شرطها، أو غير ذلك ممّا له أدنى دخل في تحقّق المعلول.

وأمّا بناءً على جعل الحكم عند وجود السبب ـ كما هو المختار عندنا ـ فللزوم الخلف ؛ لأنّ الموضوع وإن لم يكن علّة للحكم ؛ إلّا أنّه ملحق بالعلّة من حيث ترتّب الحكم عليه. فلو تقدّم الحكم عليه بعد فرض أخذه موضوعاً يلزم الخلف ، وأنّ ما فرض موضوعاً لم يكن موضوعاً[1] ، انتهى ملخّصاً ومحرّراً.

ولا يخفى : أنّ بعض المقدّمات التي أوردها وإن كان مورداً للتصديق وتماماً ، إلّا أنّ بعضها الآخر غير تام ولا يمكن تصديقه ؛ وذلك لأنّ إخراج العلل العقلية والعلل الغائية والعلل التشريعية عن محطّ البحث وإن كان أمراً لا سترة فيه ، إلّا أنّ إخراج شرائط متعلّق التكليف عنه لا وجه له ، بل هو محطّ البحث بينهم ، لا شرائط موضوع التكليف.

وذلك لما أشرنا : أنّ منشأ البحث عن الشرط المتأخّر هو ما رأوا موارد في الفقه توهّم فيها كون الشرط متأخّراً ، كالإجازة في البيع الفضولي ـ على القول بكونها كاشفاً حقيقياً ـ وغسل الليلة المستقبلة في صحّة صوم المستحاضة ، والقدرة وقت العمل لصحّة التكليف حال العجز ، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وظاهر : أنّ الشرط المتأخّر في هذه المسائل ـ التي وقعت محطّ البحث عندهم وصارت معركة الآراء ـ من شرائط متعلّق التكليف ، لا شرائط موضوع التكليف ؛ فإخراج البحث عمّا هو البحث والنزاع وعقد البحث في أمر بديهي يكون قياسه معه ممّا يعجب المُلتفت المتدرّب ، كيف يصحّ أن يقال : إنّ الأعاظم والأكابر تنازعوا في أمر بديهي يكون قياسه معه ؟ ! حاشاهم !

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٢٧١ ـ ٢٨٠.

وبعبارة أُخرى: الإشكال العقلي في المقام ـ الذي أوقع الأعاظم في حيص وبيص ـ إنّما هو في تأخّر شرائط متعلّق التكليف، والتكليف، والوضع عليه، ولا يكون الإشكال مخصوصاً بالشرط، بل يجري في الجزء أيضاً.

وحاصله: عدم معقولية تأثير الشيء المعدوم في الأمر الموجود؛ لأنّ صوم المستحاضة ـ مثلاً ـ قبل غسل الليلة الآتية إمّا أن يكون صحيحاً، أو لا يكون صحيحاً إلّا عند الغسل؛ فعلى الأوّل فلأيّ شيء يقيّد بأمر معدوم؟ وعلى الثاني يلزم تأثير الغسل المعدوم فيه وإضافته إليه واتّصافه بالصحّة بأمر معدوم، مع أنّه يكون ليساً.

وبالجملة: لا وجه لعقده‌قدس‌سره البحث في أمر لم يكن محطّاً للنزاع بين الأعلام ويكون بديهياً قياسه معه.

ثمّ إنّ ما ذكره في الإضافات والعناوين الانتزاعية فقد فرغنا عن أنّها لا يمكن انتزاعها عقلاً إذا كان طرف الإضافة معدوماً. نعم إن أراد انتزاعها عرفاً فهو كلام آخر خارج عمّا هم بصدده؛ لأنّ ظاهر مقالاتهم يدلّ على أنّهم بصدد تتميم الأمر من ناحية العقل، كيف وقد عرفت منّا أيضاً جوازه بالنظر العرفي؟! فلاحظ.

مضافاً إلى أنّه لم يدّع أحد كون الإضافات والعناوين الانتزاعية محطّاً للبحث، ولعلّه يظهر منه‌قدس‌سره أنّها كانت محطّاً للبحث، ولم يتشبّث أحدٌ بها إلّا للتخلّص عن الإشكال، فتدبّر.

ثمّ إنّ ما ذكره في الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية غير صحيح؛ لما عرفت منّا: أنّ القضية الخارجية لم تكن جزئية، بل من القضايا الكلّية التي تقع كبرى القياس، والحكم في كلتا القضيتين تعلّق بالعنوان، غاية الأمر في القضية الخارجية

تعلّق الحكم بعنوان لا ينطبق إلّا على الموجودين في الخارج، بخلاف القضية الحقيقية؛ فإنّه تعلّق الحكم فيها بعنوان ينطبق على الموجودين فعلاً وما يوجد بعد أو وجد قبلاً.

فحينئذٍ: لو تمّ ما ذكره في الحقيقية يجري أيضاً في الخارجية؛ لوحدة الملاك، فتدبّر.

ثمّ إنّ قوله: «إنّ المدار في الخارجية إنّما هو العلم بوجود ما يعتبر في ثبوت المحمول، لا الثبوت الواقعي» ليس بصحيح على إطلاقه؛ لأنّ كلّاً من الحقيقة والخارجية يتوقّف على كلّ من الشرائط العلمية والعينية.

ومنشأ ما ذكره ملاحظة الأمثلة الجزئية، وإلّا فلو قال الشارع ـ مثلاً ـ: يعتبر في صحّة صوم المرأة المستحاضة الخاصّة غسل الليلة الآتية، تكون قضية خارجية ويتوجّه عليه الإشكال، ولو أحرز المقنّن في القضية الحقيقية: أنّ إكرام العالم ـ مثلاً ـ حسن فيريده وينحدر البعث إلى من يكون تحت نفوذه وسيطرته، وإن لم يكن في الواقع حسناً، فتدبّر.

هذا بعض ما يتوجّه على مقالة هذا المحقّق قدس سره.

بقي بعض اعتراضات أُخر لا يهمّ التعرّض له، فطوينا عنه كشحاً.

فظهر بما ذكرنا بطوله: أنّ محطّ البحث عند الأعلام والأساطين في متعلّقات الأحكام، وفي الأحكام الوضعية والتكليفية، وفي شرائط التكليف. فإخراج متعلّقات الأحكام عن محطّ البحث وعقد البحث في شرائط موضوع التكليف ممّا لا وجه له، فتدبّر.

الأمر الخامس

في بعض تقسيمات الواجب

الواجب المطلق والمشروط

قسّموا الواجب إلى المطلق والمشروط، ولا يخفى: أنّ الإطلاق والاشتراط هنا نظير الإطلاق والتقييد في باب المطلق والمقيّد، وصفان إضافيان لا حقيقيّان؛ فيمكن أن يكون الواجب مطلقاً بالنسبة إلى قيدٍ، ومشروطاً بالنسبة إلى قيدٍ آخر، كما أنّه يمكن أن يكون اللفظ مطلقاً من جهةٍ، ومقيّداً من جهة أُخرى.

ولقد أجاد المحقّق الخراساني‌ﷺ حيث قال: الظاهر أنّ وصفي الإطلاق والاشتراط وصفان إضافيان لا حقيقيّان، وإلّا لم يكد يوجد واجب مطلق؛ ضرورة اشتراط وجوب كلّ واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشرائط العامّة، كالبلوغ والعقل، فالحريّ أن يقال: إنّ الواجب مع كلّ شيء يلاحظ معه؛ إن كان وجوبه غير مشروط به فهو مطلق بالإضافة إليه، وإلّا فمشروط كذلك، وإن كان بالقياس إلى شيء آخر بالعكس[١]، انتهى.

ثمّ إنّ تحقيق الأمر في الواجب المشروط وتبيين المرام فيه يستدعي البحث في جهات:

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٢١.

الجهة الأُولى: في ميزان الفرق بين الواجب المطلق والمشروط

وليعلم: أنّ المهمّ في المقام ـ وقد وقع البحث والكلام فيه ـ هو بيان ميزان الفرق بين الواجب المطلق والمشروط وعدم إرجاع أحدهما إلى الآخر، وقد اضطربت كلماتهم في ذلك، وأتعبوا أنفسهم في إرجاع القيود الراجعة إلى الهيئة إلى المادّة.

فنقول: الظاهر أنّ القيود الواقعة في الكلام بصورة الشرط ـ مثلاً كقولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» و«إن استطعتَ فحجّ» ـ راجعة إلى الهيئة وقيود لها، وهو المتفاهم منه عرفاً وتقتضيه القواعد الأدبية.

وإرجاع تلك القيود إلى المادّة ـ كما نُسب إلى الشيخ الأعظم [1] ـ لابدّ وأن يكون لأحد أمرين على سبيل مانعة الخلوّ:

إمّا لامتناع تقييد الهيئة، لكونها معنى حرفياً غير قابل للتقييد، فيرجع ما ظاهره تقييد الهيئة إلى تقييد المادّة.

أو لأجل رجوع القيود كلّها إلى المادّة لبّاً.

فإن أمكن تقييد الهيئة والمعنى الحرفي ـ كما هو الحقّ عندنا ـ وقلنا بعدم رجوع جميع القيود الواقعة في الكلام إلى المادّة لبّاً ـ نعم قد يكون راجعة إليها، كما أنّه قد يكون راجعة إلى الهيئة فعلى هذا لابدّ من الأخذ بظواهر الأدلّة وما تقتضيه القواعد الأدبية، ولا وجه لتأويلها وارتكاب خلاف الظاهر فيها ـ فنقول من رأس:

إنّ رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة ليس جزافياً وبلا ملاك؛ فقد يكون راجعاً

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٤٩ / السطر ٥.

إلى المادّة، كما أنّه قد يكون راجعاً إلى الهيئة، ولا معنى لرجوع القيد المربوط بأحدهما إلى الآخر؛ وذلك لأنّ تعلّق الطلب والوجوب ـ مثلاً ـ على شيء لابدّ وأن يكون لأجل غرض مترتّب عليه، وإلّا يكون طلبه وتعلّق الوجوب به جزافياً.

فربّما يترتّب الغرض عليه بلا قيد وشرط، فينحدر البعث عليه بلا قيد وعلى سبيل الإطلاق، فيكون الواجب مطلقاً؛ فيجب إتيانه ولو مع القيد.

وقد يترتّب الغرض عليه مع قيد؛ لوجود الملاك فيه، دون قيد آخر ودون عدم القيد أصلاً.

فعند ذلك تارةً يكون القيد دخيلاً في أصل تعلّق الغرض، بحيث لو لم يكن القيد لم يكن له غرض أصلاً، كإكرام الحاكم الظالم الجائي بلده، حيث يخاف من ظلمه؛ فإنّه لم يكن لأصل إكرامه غرض ومصلحة، بل ربّما يكون الغرض والصلاح في إهانته، ولكن مع ذلك إذا ورد في بلده يكون له غرض في إكرامه لدفع شرّ ظلمه عنه؛ فإكرام الظالم ليس مطلوباً على سبيل الإطلاق ومن جميع الجهات، بل إذا جاء بلده.

وأُخرى لا يكون القيد دخيلاً في أصل الغرض، بل يكون دخيلاً في حصول الغرض المحقّق، وذلك كإكرامه العالم الورع الجائي بلده، حيث يكون له غرض مطلق في إكرامه؛ لدرك المثوبات الكثيرة المترتّبة على إكرام العالم الورع. فغرضه عند ذلك مطلق محقّق، لا يكون له حالة منتظرة؛ ولذا يدعوه ويُرسل رسولاً نحوه ليدخل بلده؛ فالقيد ـ وهو دخوله البلد ـ يكون دخيلاً في حصول الغرض في الخارج.

وبالجملة: غرض المولى يتصوّر على نحوين: فتارة يكون غرضه مقيّداً بقيد،

بحيث لولا القيد لم يكن له غرض أصلاً.

وأُخرى لا يكون غرضه مقيّداً بقيد، بل مطلق، ولكن تعلّق بأمر مقيّد.

فإذا تصوّر المولى القسمين وصدّق بفائدتهما، يريدهما، فيبعث نحوهما، وواضح: أنّ البعث إلى ما يكون القيد دخيلاً في أصل الغرض يكون مشروطاً، بحيث لولا القيد لم يكن بعث. فالقيد الكذائي يرجع إلى الهيئة لا محالة، ولا معنى لإرجاعه إلى المادّة.

كما أنّه إذا بعث إلى ما يكون القيد دخيلاً في حصول الغرض المطلق المحقّق يكون البعث مطلقاً، والقيد يرجع إلى المادّة، ولا معنى لإرجاعه إلى الهيئة. فللمولى عند ذلك أمره بالمقيّد؛ بأن يأمر بالصلاة في المسجد، فإن كان المسجد موجوداً فيصلّي فيه، وإلّا فيجب بناء مسجدٍ والصلاة فيه. وليس له الأمر كذلك إذا كان القيد دخيلاً في أصل الغرض، بل لابدّ له أن يقول: إن كان المسجد محقّقاً فصلِّ فيه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القيود الراجعة إلى المادّة تخالف القيود الراجعة إلى الهيئة لبّاً وفي متن الواقع، فلا يصحّ إرجاع قيود المادّة إلى الهيئة وبالعكس في مقام الإثبات.

نعم، إن لم يمكن إرجاع القيد إلى الهيئة في مقام الإثبات لبعض الشبهات ـ مثل كون معنى الهيئة حرفياً وقلنا بأنّه غير قابل للتقييد ـ فلابدّ وأن ترجع إلى الهيئة لبّاً وفي متن الواقع.

فبما ذكرنا كلّه ظهر ميزان الفرق بين الواجب المطلق والواجب المشروط، وحاصله: أنّ الغرض في الأوّل مطلق متحقّق، وفي الثاني مشروط ومعلّق على وجود القيد.

ذكر وتعقيب

ثمّ إنّه ذكر المحقّق العراقيﷺ ميزاناً لتمييز القيود الراجعة إلى المادّة عن القيود الراجعة إلى الهيئة، ولعلّه يريد إفهام ما ذكرنا. ولكن ظاهر ما يعطيه عبارة «بدائع الأفكار» مخالف له. فنذكر حاصل ما ذكره ثمّ نعقّبه بما وقع فيه:

فقال: إنّ القيود على نحوين:

أحدهما: ما يتوقّف اتّصاف الفعل بكونه ذا مصلحة على حصوله في الخارج، كالزوال والاستطاعة بالنسبة إلى الصلاة والحجّ؛ فإنّ الصلاة لا يكون ذات مصلحة إلّا بعد تحقّق الزوال، وكذلك الحجّ بالإضافة إلى الاستطاعة. وأمّا قبل تحقّق هذين القيدين فلا يرى المولى مصلحة في الصلاة والحجّ؛ ولذا يأمر بهما معلّقاً أمره على تحقّق هذين القيدين في الخارج.

ثانيهما: ما يتوقّف فعلية المصلحة وحصولها في الخارج على تحقّقه، بحيث لا تحصل تلك المصلحة في الخارج إلّا إذا اقترن الفعل به، كالطهارة والستر والاستقبال ونحوها.

وبلحاظ هذا الفرق بين النحوين من القيود صحّ أن يقال للنحو الأوّل: «شروط الأمر والوجوب»، وللنحو الثاني: «شروط المأمور به والواجب»[1]، انتهى.

ولا يخفى: ما في كلا شقّي كلامه؛ لأنّه ربّما يكون بعض القيود دخيلاً في اتّصاف الموضوع بكونه ذا مصلحة، ومع ذلك لا يكون الوجوب مشروطاً به، وذلك مثل الطهور بالنسبة إلى الصلاة مثلاً؛ فإنّ الطهارة دخيلة في اتّصاف الصلاة بالصلاح

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٣٥.

بضرورة من الدين، بحيث لا تكون الصلاة ذات مصلحة بدون الطهارة. بل يمكن أن يقال: إنّ جميع القيود الراجعة إلى اتّصاف الموضوع بالصلاح قيود المادّة، على عكس دعوى هذا المحقّق؛ لأنّ الطهارة والستر والاستقبال وغيرها ليست كالآلات الفاعلية في إيجاد موضوع ذي صلاح بالضرورة؛ لأنّ اتّصاف الموضوع بالصلاح إنّما هو عند وجدانه القيد.

نعم، القيود الدخيلة في اتّصاف الموضوع بالمصلحة على نحوين:

فتارةً: يكون غرض المولى متعلّقاً به على الإطلاق ـ كان القيد موجوداً أم لا ـ فلابدّ له من تحصيل الطبيعة المتقيّدة ولو بإيجاد قيدها.

وأُخرى: لا يتعلّق غرضه المطلق به، بل تعلّق غرضه على فرض حصول قيده، فلا يريده مطلقاً، فيرجع القيد إلى الهيئة.

فتحصّل: أنّ قيود المادّة على قسمين: فقد يكون الواجب مشروطاً بها، وقد لا يكون مشروطاً بها. فلابدّ لرجوع القيد لأحدهما دون الآخر من ضابط آخر، وهو الذي ذكرناه: من أنّه إذا كان غرضه مطلقاً فالقيد يرجع إلى المادّة ويكون الواجب مطلقاً، وإذا كان غرضه مقيّداً بحصول قيد فالواجب مشروط به، فتدبّر.

ذكر وإرشاد

قد ظهر لك بما ذكرنا: أنّ القيود الراجعة إلى الهيئة تخالف القيود الراجعة إلى المادّة لبّاً وفي متن الواقع، ولا يمكن إرجاع قيد إحداهما إلى الأُخرى.

ولكن يظهر من تقريرات شيخنا الأعظم الأنصاري قدس سره إرجاع جميع القيود إلى المادّة. قال في بيانه ما حاصله: أنّه على مذهب التحقيق تختلف المصالح والمفاسد في الأفعال الاختيارية بالوجوه والاعتبارات:

فتارةً: يكون الفعل مع قطع النظر عن التكليف به حسناً ومقتضياً للأمر به، أو قبيحاً موجباً للنهي عنه.

وأُخرى: يكون الفعل على وجه لو أمر به وأتى به المكلّف امتثالاً لأمر المولى يصير حسناً، فعند ذلك يأمر بالفعل أوّلاً تحصيلاً لموضوع الفعل الحسن، ثمّ يُنبّه المكلّف بأن يأتي بالفعل المذكور على وجه الامتثال.

وثالثة: يكون الفعل حسناً على تقدير عدم الإلزام به، فيختلف حكمه بحسب اختلاف مراتب عدم الإلزام.

ورابعة: يكون الفعل المقيّد بقيدٍ ذا مصلحة ملزمة على وجه يكون متعلّق التكليف كليهما.

وخامسة: يكون ذا مصلحة، لكن على تقدير وقوع القيد لا على وجه التكليف.

فلابدّ للحكيم لو قصد واحدة من تلك الصور أن يُعبّر عن مقصوده بلفظٍ يكون وافياً بمقصوده. فلو كان الأمر مشروطاً بشرط ـ بأن قال: «إن استطعت فحجّ» مثلاً ـ فيستفاد منه وجوب الفعل المتعقّب بالاستطاعة، وحيث إنّ الدالّ عليه هو حرف الشرط الدالّ بحسب العرف واللغة على الملازمة بين الشرط والجزاء، فالواجب هو الحجّ عند حصول الاستطاعة، فلا يجب عند عدمه بمقتضى اللفظ، فيكشف ذلك عن وجود المصلحة في الفعل المتقيّد بالقيد المذكور، لكن على وجه كان وجوده غير متعلّق للتكليف.

وأمّا إذا عُبّر عن القيد المذكور لا على هذا الوجه ـ كأن يقول: «حجّ مستطيعاً» ـ يكشف ذلك عن وجود المصلحة في الحجّ المتقيّد بالاستطاعة؛ بمعنى أنّ عدم التكليف ممّا لا مدخلية له في إيراث الفعل حسناً، فتكون من المقدّمات

الوجودية، ويجب تحصيلها عند إرادة امتثال ذيها. وبالجملة: قيد الأمر لو كـان في ظاهر اللفظ فإنّما يرجع إلى المأمور به والمطلوب[١]، انتهى.

وليعلم: أنّ هذا المقال منه تَيِّرُّ ـ مع جودة ذهنه ونقاوته ـ إنّما هو لأجل شبهة عرضت له؛ وهي عدم إمكان تقييد الهيئة التي معناها حرفي، وإلّا فهو تَيِّرُّ أجلّ شأناً وأرفع منزلة من أن يتعب نفسه الزكية ويرتكب هذه التمحّلات الباردة. فكأنّه تَيِّرُّ وقع في ذلك بلازم مبناه، من دون إمعان النظر في حقيقة الأمر.

وذلك لأنّه لو سلّمنا دخالة الاستطاعة في مصلحة الحجّ ـ كما ذكره ـ لكن هنا قيود لا يمكن إرجاعها إلى المادّة أصلاً. مثلاً: لو قال المولى: «من سرق يقطع يده» أو «من أفطر عمداً في شهر رمضان فعليه الكفّارة»، فلازم ما أفاده: كـون السرقـة أو الإفطار عمداً دخيلين في مصلحة قطع اليد أو الكفّارة، مع أنّه لا يـعقل أن تكـون السرقة أو الإفطار دخيلين في مصلحة قطع اليد والكفّارة، بحيث يكون للقطع المتقيّد بالسرقة أو الكفّارة المتقيّدة بالإفطار عمداً مصلحة؛ ضرورة أنّ الكفّارات والحدود والتعزيرات إنّما شرّعت للتأديب وإصلاح المجتمع، بل لعلّ ذلك لتطهير المرتكبين في هذه النشأة، فتدبّر.

ومن هذا القبيل الأمر بالمهمّ عند عصيان الأمر بالأهمّ؛ فإنّه لا يمكن أن يقال: إنّ عصيان الأمر بالأهمّ دخيل في مصلحة الأمر بالمهمّ، كدخالة عـدم إنـقاذ العـالم الورع الهاشمي مثلاً ـ في مصلحة الأمر بالمهمّ ـ وهو إنقاذ المسلم غير العالم الهاشمي ـ بل إنقاذه مطلوب من أوّل الأمر، غايته: أنّه لا يمكن العبد إنقاذه مع إنقاذ العالم الورع الهاشمي ـ لعدم قدرته على إنقاذهما ـ فالمادّة غير متقيّدة، والقيد راجع إلى الهيئة.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٤٨ / السطر ٢٢.

وبالجملة: في بعض القيود وإن أمكن بتكلّف إرجاعه بوجهٍ إلى المادّة ـكالاستطاعة ـ إلّا أنّه لا يمكن ذلك في بعض قيود أُخر، كما أشرنا، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: عدم استقامة مقال الشيخ ﷺ.

إشكالات وأجوبة

ولكن ذُكر إشكالات لامتناع رجوع القيد إلى الهيئة، فلو تمّت تلك الإشكالات فلابدّ من التمحّل والتجشّم بإرجاع القيد إلى الهيئة لبّاً، وإلّا فلابدّ من إبقاء القيد على ظاهره:

من الإشكالات: أنّ الهيئة معناها حرفي، فتكون ملحوظة تبعاً، فلا يمكن فيها التقييد والاشتراط؛ لأنّهما إنّما يكونان فيما إذا لوحظتا مستقلّتين.

وبعبارة أُخرى: معنى الهيئة بما أنّها من المعاني الحرفية مندكّة في متعلّقها غير ملتفت إليها مستقلّة، والتقييد والاشتراط متوقّفان على اللحاظ الاستقلالي للمقيّد والمشروط[1].

وفيه أوّلاً: أنّ التقييد أو الاشتراط في المعاني الحرفية إنّما هو بلحاظ ثانوي استقلالي، بل وكذلك الحال في جميع القيود حتّى الاسمي منها؛ وذلك لأنّ قولك: «أكرم زيداً» حينما لم تقيّده بكونه عالماً لم يكن هناك وصف ولا اتّصاف، ثمّ تلاحظه ثانياً وتوصفه بأنّه عالم، هذا في المعاني الاسمية.

وكذلك في المعاني الحرفية؛ فإنّ الهيئة استعملت في معناها الحرفي عند الإلقاء، ثمّ تلاحظ بالمعنى الاسمي، فيرد عليه القيد.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ١٨١.

وبعبارة أُخرى: أنّ التقييد أو الاشتراط ـ حتّى في المعاني الإسمية ـ إنّما هو بلحاظٍ ثانٍ استقلالي؛ إذ اللفظ لا تستعمل إلّا في معناه ولا يحكي إلّا عن نفس معناه، فإذا وصف بوصف ـ كالعدالة في قولك: «رأيت العالم العادل» ـ فإنّما هو بلحاظ ثان، هذا في المعنى الاسمي.

وقس عليه التقييد في المعنى الحرفي، مثلاً الهيئة لا تستعمل إلّا في معناها المطلق، لا في المعنى المشروط، والتقييد يرد عليها في لحاظ آخر؛ تقدّم أو تأخّر، وعند ذاك تصير حال التقييد معنى اسمياً؛ فلا منع من تقييده، فتدبّر.

وثانياً: أنّه لا دليل على احتياج التقييد إلى اللحاظ الاستقلالي، وإن كان لحاظه كذلك بمكان من الإمكان. وغاية ما يقتضيه الاعتبار هو أن يكون ملحوظاً ولو في ضمن الكلام الخبري في الجُمل الخبرية أو الكلام الإنشائي في الجمل الإنشائية. فعلى هذا يمكن تقييد المعنى الحرفي ـ الذي هو معنى الهيئة ـ عند الإلقاء.

وإيّاك أن تتوهّم من جواز تقييد المعنى الحرفي صحّة وقوع المعنى الحرفي مسنداً أو مسنداً إليه؛ لوجود الفرق بينهما كما لا يخفى، فتدبّر.

وبعبارة أُخرى: الوجدان أصدق شاهدٍ على تقييد المعاني الحرفية في نوع المحاورات والتفهيمات، بل قلّما يتعلّق الغرض بإفهام المعنى الاسمي بدون تفهيم المعاني الحرفية، بل المطلوب الأوّلي في نوع المحاورات تفهيم المعاني الحرفية.

مثلاً: إذا أراد الإخبار عن كون زيد على السطح ـ مثلاً ـ وقال: «زيد على السطح» فهو كما يحكي عن زيد والسطح، يحكي عن الكون الرابط ـ أي كون زيد على السطح ـ فهو يحكي عن المقيّد والقيد والتقيّد في عرض واحد، من دون احتياج إلى لحاظ مستأنف، بل حكايته عن زيد والسطح بلحاظ حكايته عن المعنى الحرفي والكون الرابط.

ولا فرق في ذلك بين كون المعنى الحرفي حكائياً ـ كالمثال المذكور ـ وبين كونها معنى إيجادياً. فالمتكلّم قبل استعمالها يقدّر المعاني والألفاظ في ذهنه ويرى أنّ مطلوبه لا يكون مطلوباً إلّا على تقدير، فيوجده كذلك.

وثالثاً: أنّ الذي يقتضيه التحقيق ويعاضده الوجدان: أنّ التقييد لا يحتاج إلى لحاظ مستأنف ـ ولو تبعاً ـ بل إذا لوحظ الشيء أوّلاً، ثمّ عُقّب بذكر قيد أو قيود، يحصل التقييد وإن لم تلحظ ثانياً. مثلاً قولك: «ضربت زيداً، يوم الجمعة، عند الزوال، ضرباً شديداً» لم يلحظ في كلّ من التقييدات الجملة من الصدر بأن يلاحظ «ضربت زيداً» عند تقييده بيوم الجمعة، ثمّ ملاحظة ذلك مقيّداً بكونه يوم الجمعة عند تقييده بعند الزوال، وهكذا. وغاية ما هناك: لحاظ «ضربت زيداً» أوّلاً، ويكفي ذلك في تقييده لو قارنه بالقيود.

ومنها: أنّ هيئة الأمر والنهي بما أنّها إيجادي يمتنع عليها طروّ التقييد والتعليق؛ لامتناع التعليق في الأُمور التكوينية؛ لأنّ أمرها دائر بين الوجود والعدم؛ فكما أنّ تعليق الوجود في الأُمور التكوينية مساوق للعدم، فكذلك التعليق في الإيجاد؛ لأنّه مساوق لعدم الإيجاد[1].

وفيه: أنّه خلط باب التكوين بباب التشريع وإسراء حكم الأُمور التكوينية إلى الأُمور الاعتبارية، مع وجود الفرق بينهما. والتعليق إنّما يمتنع في الأُمور الحقيقية التكوينية، وأمّا الأُمور الاعتبارية التي لم تشمّ رائحة الوجود فلا يجري عليه أحكام الوجود.

وبالجملة: معنى التعليق في الإيجادي الاعتباري هو كون البعث والإلزام من

---

١ ـ راجع حاشية كفاية الأُصول، المشكيني ١: ٤٩٣.

المولى إنّما هو على تحقّق شرط وقيد؛ فالبعث والوجوب لم يكن خارجياً، بل أمراً اعتبارياً؛ فيمكن طروّ التقييد والتعليق عليه، فتدبّر.

ومنها: أنّ الحروف ـ ومنها الهيئة ـ موضوعة بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ؛ فمعنى الهيئة جزئي حقيقي، وهو غير قابل للتقييد[١].

وفيه أوّلاً: أنّه قد عرفت فيما سبق: أنّ الموضوع له في الحروف ـ ومنها الهيئة ـ كالوضع عامّ، فلاحظ.

وثانياً: لو سلّم كون الموضوع له فيها خاصّاً، ولكن تعليق الجزئي وتقييده بلحاظ حالاته وأطواره ممكن، بل واقع؛ ولذا تجري في الجزئي الحقيقي مقدّمات الإطلاق إذا وقع موضوعاً للحكم.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه: أنّ القيود الراجعة إلى المادّة تخالف القيود الراجعة إلى الهيئة لُبّاً وثبوتاً، ولم يكن محذور في تقييد الهيئة إثباتاً؛ فلا محذور في الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة الظاهرين في تقييد الهيئة، فتدبّر.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٤٦ / السطر ٢ ـ ٧.

الجهة الثانية

في حكم وجوب الواجب المشروط قبل تحقق شرطه

اختلف في كون الوجوب في الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه، فعلياً أم لا؟

ذهب المحقّق العراقيتِيُّ إلى كونه فعلياً، ومع ذلك فرّق بين الواجب المشروط، والمعلّق، والمطلق، نشير إليه قريباً فارتقب.

وذهب المشهور إلى عدم فعليّته[1]. والحقّ ما ذهب إليه المشهور. ولتوضيح ذلك نمهّد مقدّمة وهي أنّه كثيراً ما يدوم في الألسن ويقال: الإرادة التكوينية، والإرادة التشريعية، والغافل يتوهّم أنّ هنا قسمين من الإرادة مختلفين ذاتاً، مع أنّ الأمر ليس كذلك؛ بداهة أنّه لم يكن لنا في اللّب والواقع سِنخان من الإرادة، بل حقيقة واحدة تتعلّق تارةً: بوضع القانون فيعبّر عنها بالإرادة التشريعية. وتتعلّق أُخرى: بغيره فيعبّر عنها بالإرادة التكوينية؛ والأولى دفعاً لتوهّم الاثنينية أن يعبّر عن الأُولى بإرادة التشريع وعن الثانية بإرادة التكوين.

وواضح: أنّ إرادة التشريع من الأُمور التكوينية، فكما تحتاج إرادة الأكل أو الشرب إلى المبادئ فكذلك إرادة التشريع والتقنين محتاجة إليها.

فعلى هذا: تقسيم الإرادة إليها لم يكن لأجل خصوصية في ذات الإرادتين بل في متعلّقها، ولعلّ التقسيم كذلك لأجل بعض الفوائد المترتّبة عليه وإلّا يمكن تقسيم الإرادة بلحاظ المتعلّق إلى أقسام كثيرة لا تعدّ ولا تحصى.

---

١ ـ الفصول الغروية: ٨٠ / السطر ١٠، كفاية الأُصول: ١٢١.

والحاصل: أنّه لم تكن إرادة التشريع والتقنين سنخ آخر وراء إرادة التكـوين بل هما مصداقاً حقيقة واحدة. إذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول:

قد يقال: إنّ الحكم عبارة عن الإرادة، أو الإرادة المظهرة، فيقال بأنّ اختلاف الوجوب والاستحباب إنّما هو بتحتّم الإرادة بإتيان الفعل في الواجب وعدم تحـتّمها بإتيان الفعل في المستحب، وكذا في الحرام والمكروه؛ فإنّ الحرمة عبارة عن حتميّة إرادة الترك والكراهة عبارة عن عدمها.

وفيه: أنّ الذي يقتضيه الوجدان هو كون الحكم غير الإرادة، وغـير الإرادة المظهرة، بل الإرادة من مبادئه، وذلك لأنّه لو تصوّر المولى لإتيان عـمله مـصلحة ملزمة فيصدّق بفائدته، فيريد إيجاب العمل على المكلّف فيبعث نحوه، فالبعث هـو الحكم والإرادة أو الإرادة المظهرة من مبادئه لا من مقوّماته.

فإذا لم تكن الإرادة من مقوّمات الحكم فلا معنى لامتياز الحكم الوجوبي عن الندبي، بالإرادة، وكذلك في الحرمة والكراهة.

ولعلّ منشأ توهّم ذلك خلط إرادة الفـاعل بـالنسبة إلى فـعل نـفسه بـإرادة التشريع وقياس إحداهما بالأُخرى، مع أنّه مع الفارق؛ لأنّ إرادة التشريع لا تتعلّق بإيجاد فعل العبد؛ بداهة أنّ إيجاد فعله، فعل اختياري له، فكيف يريده الشارع.

مضافاً إلى أنّ لازم ذلك عدم انفكاك المراد عن إرادته تعالى إذا تعلّقت إرادته تعالى بإيجاد فعل أو ترك فعل آخر، فليزم أن لا يكون على وجـه الأرض عـاصٍ أصلاً، مع أن العصات بمرأى منك ومسمع في الخارج.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ القول بأنّ الوجوب والاستحباب أو الحرمة والكراهـة متمايزان بحتمية الإرادة وغيرها لا يرجع إلى محصل؛ لأنّ لازمه امتياز أحد الشـيئين عن الآخر بما لا يكون مفرّقاً بينهما.

فلو صحّ امتياز الوجوب عن الندب ـ مثلاً ـ بالإرادة التي من المبادئ، فليصحّ امتيازهما بغيرهما من المبادئ وهو كما ترى، والفرق بينهما من ناحية أُخرى لا ترتبط بحالة بما نحن بصدده.

فلو تصوّر المولى أنّ لإتيان الفعل مصلحة ثمّ صدّق بفائدته وصلاحه فيريده، ثمّ يرى أنّ أمره وسيلة إلى تذكّر العبد أو خشيته فيريد إيجاب العمل، فينبعث نحوه.

فإذن: الحكم عبارة عن إنشاء البعث الاعتباري الناشئ عن إرادة جدّية، فإذا لم يكن البعث ناشئاً عن إرادة جدّية، لا ينتزع منه الوجوب أو الإيجاب، بل انتزاعهما عند العرف والعقلاء مرهون كونهما منبعثين عن إرادة جدّية.

فإذا تبيّن لك أنّ الحكم أمر اعتباري ناشئ عن حتمية الإرادة فنقول:

غرض المولى تارةً: يتعلّق بشيء على نحو الإطلاق وفي جميع الأحوال وأُخرى يتعلّق به مشروطاً ومقيّداً يتحقّق شيء؛ فلو تعلّق غرض المولى به على نحو الإطلاق فيريده كذلك، فيبعث نحوه كذلك، وينتزع منه الوجوب المطلق؛ وأمّا لو تعلّق غرض المولى به مطلقاً على حصول أمر وشرط، فيريده كذلك فيبعثه على تقدير حصول ذلك الأمر والشرط.

وحيث إنّ البعث اعتباري، لا حقيقي، فلا مانع من إنشائه معلّقاً؛ فإذا صحّ البعث على تقدير فلا ينتزع العقلاء الوجوب من نفس بعثه قبل حصول الشرط، بل غاية ما يرون هي إنشاء البعث على تقدير من دون فعليته للوجوب قبل تحقّق شرطه، فالوجوب في الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه لم يكن فعلياً.

فهل ترى من نفسك أنّ غير المستطيع يكون تكليفه بالحجّ فعلياً قبل تحقّق الاستطاعة، حاشاك؟!

وكم لما ذكرنا من تعليق الإنشاء نظير في الفقه كالوصية على تقدير الموت بنحو

شرط النتيجة؛ فإنّ المال يكون للموصى له بمجرّد فوت الموصي، فالمال مالك للموصى له على تقدير الموت. وكذا لو أوصى أنّ ماله بعد موته صدقة إلى غير ذلك من موارد تعليق الإنشاء. فإنشاء الملكية للموصى له ـ مثلاً ـ على تقدير حصول الموت لا يفيد الملكية الفعلية له قبل الموت، بل إنّما يفيدها بعد الموت.

فتحصّل ممّا ذكرنا صحة تصوير الواجب المشروط وأنّ الوجوب فيه قبل تحقّق الشرط لم يكن فعلياً. وغاية ما هناك هو إنشاء الحكم على تقدير، وكم له نظير في أبواب الفقه، بل عند العرف والعقلاء أيضاً، فاختبرهم حتى تحصل لك اليقين إن لم تكن من الموقنين.

فظهر لك: أنّ الإرادة التشريعية تتعلّق بإيجاب العمل على المكلّف، لا بإيجاد العمل عنه وإلّا يلزم فيما لو أراد الله تعالى إيجاد الأفعال من العباد لزوم إتيانهم الأفعال وامتناع تركهم إيّاها؛ لاستحالة انفكاك المراد عن الإرادة. ومعنى إيجاب العمل هو أن المقنّن يرى أنّ في الفعل الكذائي مصلحة، فيريد إلزامه على من يكون تحت نفوذه وسيطرته بإيجاب العمل عليهم، ويشفّع إيجابه بالوعد بالثواب بإتيانه، أو الوعيد بالعقاب على تركه.

وواضح: أنّ إرادة المولى إيجاب العمل إرادة تكوينية، لا شيء آخر، ولا فرق في ذلك بين الواجبات المطلقة والمشروطة، والفرق بينهما إنّما هو في المنشأ والمراد؛ لأنّه في الواجب المطلق تكون إرادة الإيجاب غير مقيّدة وفي الواجب المشروط تكون مقيدة.

فتحصّل: أنّ تقسيم الواجب إلى المطلق والمشروط، إنّما هو في ناحية المنشأ والوجود الاعتباري، لا في ناحية الإرادة؛ لأنّها لا قيد لها لا في المطلق وهو واضح، ولا في المشروط؛ لأنّه يريده إيجاباً معلّقاً وعلى تقدير، نظير الوصية كما أشرنا؛

حيث إنّها توجد ملكية فعلية بعد الموت. فالإيجاب المنشأ تارةً ينشأ مطلقاً وبدون القيد، فينتزع منه الوجوب المطلق وأُخرى ينشأمعلّقاً فينتزع منه الوجوب المشروط.

نقل وتعقيب

يظهر من المحقّق العراقيﷺ: أنّ الوجوب قبل تحقّق الشرط فعلي، فقال: هل الإرادة في الواجب المشروط متعلّق بالمراد على تقدير خاصّ عند حصول ذلك التقدير وتحقّقه في الخارج، بحيث لا يكون الفعل مراداً قبل تحقّق ذلك التقدير، أو أنّ الإرادة تتعلّق به فعلاً، لكنّه على تقدير حصول أمر خاصّ، فيكون الفرق بين الواجب المشروط بهذا المعنى والواجب المعلّق هو أنّه في الواجب المعلّق تعلّق وجوب مطلق بأمر خاصّ، وأمّا في الواجب المشروط فتعلّق الوجوب الخاصّ ـ وهو الوجوب على تقدير ـ بأمر مطلق وجهان، المختار عندنا هو الثاني، لكن ذهب المشهور إلى الأوّل.

تحقيق المقام يتوقّف على تنقيح الكلام في مرحلتي الثبوت والإثبات.

أمّا في مرحلة الثبوت فيحتاج إلى مقدّمات:

الأُولى: أنّ حقيقة الحكم هي الإرادة التشريعية التي يظهرها المريد بأحد مظهراتها من القول أو الفعل، والحكم بهذا المعنى لا يكاد يتحقّق في الخارج لمصلحة كامنة فيه، بل لابدّ وأن يكون لأجل مصلحة في متعلّقها.

الثانية: أنّ قيود متعلّق الحكم على نحوين: أحدهما: ما يوجب بوجوده في الخارج تحقّق المصلحة في متعلّق الحكم. والثاني: ما يتوقف على وجوده في الخارج فعلية تلك المصلحة وترتّبها على متعلّق الحكم حين الإتيان به كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

الثالثة: أنّ تحقّق المصلحة في متعلّق الحكم تتوقّف على تحقّق شرطها، وهو شرط الوجوب في الخارج. وأمّا تحقّق الإرادة التشريعية فهو تتوقّف على تصوّر ذلك الشرط وملاحظته بما هو عليه من التأثير بحدوث المصلحة في متعلّق الحكم، فإذا التفت العاقل إلى فعلٍ مّا؛ فإمّا أن يجده ذا مصلحة مطلقاً أو على تقدير دون تقدير، فعلى الأوّل: يكون تصوّره لذلك الفعل كذلك واعتقاده بكونه ذا مصلحة مطلقاً موجباً لهيجان شوقه إليه، حتى يصير ذلك الشوق إرادة؛ إمّا تكوينية تحرّك المريد على فعل متعلّقها، وإمّا تشريعية تبعث صاحبها على إنشاء طلب متعلّقها، وعلى الثاني: فإمّا أن يجد ذلك التقدير حاصلاً في الخارج أم لا؟

وعلى الأوّل: يكون حاله حال القسم الأوّل في فعلية الإرادة ـ تكوينية كانت أم تشريعية ـ لأنّ كون الفعل ذا مصلحة وإن كان مشروطاً بأمر خاص وعلى تقدير دون تقدير إلّا أنّ العاقل لمّا التفت إليه وجد التقدير حاصلاً في الخارج، ووجد الفعل ذا مصلحة بالفعل لحصول شرطه كما هو المفروض.

وعلى الثاني: فلا محالة يريد ذلك الفعل على تقدير حصول الشرط المتوقّف على حصوله في الخارج اتّصاف ذلك الفعل بالمصلحة.

وهذه الأقسام وإن اشتركت في فعلية الإرادة في نفس الملتفت المزبور إلّا أنّ الإرادة في القسمين الأخيرين لها ارتباط ذاتي بالتقدير المزبور ـ سواء كان المريد قد وجد ذلك التقدير حاصلاً في الخارج حينما التفت إليه أم لم يجده ـ ولذا لا يخرج الواجب المشروط عن كونه واجباً مشروطاً حين تحقّق شرط الوجوب في الخارج ـ سواء كانت الإرادة متعلّقة بالفعل المراد على نحو القضية الحقيقية أو الخارجية[١].

---

١ ـ قلت: يشير بذلك إلى دفع مقالة المحقّق النائيني‏‏. [المقرّر حفظه الله]

إذا عرفت ذلك فنقول : إنّ الآمر إذا التفت إلى كون فعل غيره ذا مصلحة على تقدير خاص لا مطلقاً أراده منه على ذلك التقدير ، فإن لم يجد مانعاً من إظهار إرادته ، يظهرها بمظهر ، من قول أو فعل ، كأن يقول : إفعل كذا إن كان كذا ، أو يُشير إلى هذا المعنى ببعض حركاته ، فإن أظهر إرادته التشريعية كذلك يعتبر العرف من هذه الإظهار حكماً وطلباً ، وهذا هو الحكم الفعلي المشترك فيه العالم والجاهل ، فالوجوب ـ مثلاً ـ سواء كان مطلقاً أم مشروطاً إذا أنشأه المولى بالنحو المزبور صار حكماً فعلياً ، علم به المكلف أو لم يعلم ، حصل شرطه فيما لو كان مشروطاً أم لم يحصل ، ولا يعقل أن يكون للحكم بالمعنى الذي ذكرنا نحوان من الوجود وإن كان مشروطاً ، ليكون الحكم المشروط حكماً إنشائياً قبل تحقّق شرطه وحكماً فعلياً بعد تحقّق شرطه .

فأورد على نفسه بأنّا نرى الفرق وجداناً بين الوجوب المطلق والمشروط ؛ لأنّ المكلّف المنقاد إذا علم الواجب المطلق يشرع بامتثاله من دون انتظار شيء ؛ لأنّه يرى تمامية التكليف في حقّه من ناحية مولاه ، بخلاف ما لو علم الوجوب المشروط على أمر لم يوجد بعد ؛ فإنّه لا يعقل كذلك لأنّه يرى نفسه غير مكلف بشيء قبل تحقّق شرطه . وبهذا المعنى من الفرق بين الحكمين صار أحدهما فعلياً والآخر إنشائياً .

فأجاب بأنّ الفرق بينهما ليس من جهة أنّ أحدهما فعلي والآخر إنشائي ؛ لأنّ كلّاً منهما بعد تحقّق الأمر فعلي ، والفرق إنّما هو من جهة الفرق في سنخ الفعلية ؛ لأنّ حقيقة الوجوب المطلق إرادة الفعل من المكلّف على كلّ تقدير ، ومن آثاره انبعاث المكلّف المنقاد إذا علم به نحو الفعل بلا حالة منتظرة ، وأمّا حقيقة الوجوب المشروط فحيث إنّها عبارة عن إرادة الفعل من المكلّف على تقدير خاص فيكون أثره عدم انبعاثه نحو الفعل قبل تحقّق المعلّق عليه ، فكلا هذين النوعين من الوجوب مشترك في

الفعلية عند تحقّقها من المولى ولكن تختلف آثارهما لاختلاف حقيقتهما، وفعلية الوجوب لا يستلزم الانبعاث ليستدلّ بعدمه على عدمها.

لا يقال: إنّ من يقول برجوع الشرط إلى الهيئة يرى أنّ إرادة الواجب في نفس المولى معلّق على تحقّق الشرط في الخارج، فقبل حصول الشرط لا إرادة ولا وجوب، وبعد حصول الشرط يتحقّق كلّ منهما بخلاف الواجب المعلّق عند قائله؛ فإنّ الوجوب فيه مطلق والواجب مقيّد بعكس الواجب المشروط فيما أشرتم إليه؛ فإنّ الوجوب فيه مقيّد والواجب مطلق.

لأنّا نقول: بأنّ توقّف الإرادة في نفس المريد على حصول الشرط خارجاً خلاف الوجدان؛ لأنّا نجد من أنفسنا إرادة العمل الذي يكون فيه مصلحة على تقدير خاص وإن لم يكن ذلك التقدير متحقّقاً بالفعل، ورجوع القيد إلى الهيئة وإن كان حقّاً لا محيص عنه لكنّه لا يقتضي عدم تحقّق الإرادة قبل تحقّق القيد في الخارج، بل تحقّق الإرادة بالفعل منوطة بالقيد فتكون نتيجة الهيئة بعد رجوع القيد إليها الإرادة الفعلية المنوطة في قبال الواجب المعلّق الذي تكون الإرادة المطلقة فيه معلّقة بالفعل المقيّد[1]، انتهى محرّراً.

أقول: فيما ذكره مواقع للنظر:

فأوّلاً: فيما انتسبه إلى المشهور في معنى الواجب المشروط من أنّ الإرادة في الواجب المشروط تعلّق بالمراد على تقدير خاص ولم يثبت لنا ذلك؛ لأنّهم قسّموا الوجوب إلى المطلق والمشروط، والظاهر أنّ الوجوب عندهم عبارة عن البعث والإيجاب لا الإرادة ولا الإرادة المظهرة، فتدبّر.

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٣٨ ـ ٣٤٢.

وثانياً: فيما ذهب إليه من أنّ الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة، ربما يظهر من بعض كلامه‌ؒ أنّ متعلّق الإرادة التشريعية الواجب والفعل، وقد يظهر من بعض كلامه الآخر ـ كما في ذيل كلامه ـ أنّ متعلّق الإرادة هو الطلب.

وكيف كان: يمكن أن يكون مراده بمتعلّق الإرادة أحد هذه المعاني:

الأوّل: أن يراد وجود الشيء وإيجاده في الخارج أو إرادة عدمه فيه، فينتزع من إرادة الوجود الوجوب ومن إرادة العدم الحرمة.

الثاني: أن يراد وجود الفعل وإيجاده من المكلّفين.

الثالث: أن يراد إرادة الإيجاب والإلزام على المكلّفين في الواجبات، وإرادة الاستحباب في المستحبّات، وإرادة التحذير في المحرّمات، إلى غير ذلك.

فإن كان مراده المعنى الأوّل فلازمه انتزاع الوجوب من إرادة الله تعالى إيجاد الحجر أو المدر ـ مثلاً ـ وهو كما ترى ممّا يضحك منه الثكلى.

وإن كان مراده المعنى الثاني، فمقتضاه أن لا يكون في الخارج معاصٍ أصلاً؛ لاستحالة انفكاك مراده تعالى عن إرادته؛ لأنّه إن أراد تعالى من المكلّفين إيجاد الفعل، فالإرادة الأزلية تلزمهم إيجاده ولو عن اختيار، ولا يمكنهم التخلّف، ومن أجل هذا المحذور قال الأصحاب بالإرادة التشريعية، لكن بالمعنى الذي لا يلزم منه المحذور. هذا بالنسبة إلى إرادته تعالى.

وفي غيره تعالى يلزم إشكال آخر وهو أنّه إذا تعلّق إرادة أحد من الموالى العرفية بإيجاد فعل من عبيده، ويعلم المولى أنّه لو طلب من عبده بنحو الالتماس والاستدعاء شيئاً ليوجده في الخارج حتماً، فإرادته منه مشفوعاً بالالتماس والاستدعاء لا يكون واجباً بل التماساً واستدعاءً.

فتحصّل: أنّه لو كان المراد إرادة الإيجاد من المكلّفين، فمضافاً إلى لزوم محذور عقلي بالنسبة إلى إرادته تعالى يلزم فيما لو قارن المولى العرفي إرادته إيجاد الفعل من عبيده بالالتماس والاستدعاء، أن يكون واجباً مع أنّه ليس بواجب بل التماساً.

فإذا بطل الأمران فيتعيّن أن يراد المعنى الثالث، وهو إرادة إيجاب الفعل وإلزامه على المكلّفين مشفوعاً بذكر الوعد على إتيانه أو الوعيد على مخالفته لعلّه يتذكّر أو يخشى.

فالإرادة المتعلّقة بالواجبات إرادة التشريع، فهي إرادة تكوينية لكنها تتعلّق بالتشريع، فإذن تكون الإرادة من مبادئ الإيجاب والوجوب[1] ومقدّماته وهو الأثر الحاصل من الإرادة، فلا يعقل أن تكون الإرادة من مقدّمات الإيجاب والوجوب، فالقول بأنّ الحكم هي الإرادة المظهره غير وجيه. فالإرادة مطلقة تتعلّق تارةً بإيجاب شيء مطلقاً أو على تقدير، فتدبّر.

وثالثاً: لو نسلّم أنّ الوجوب عبارة عن الإرادة المظهرة ولكن لا معنى لكون الإرادة منوطة؛ لأنّ الإرادة من الحقائق والكيفيات الموجودة في النفس، ولا يمكن التعليق والإناطة في الحقائق سواء كانت خارجية أو ذهنية. فهل يمكن أن يكون الحب أو العشق موجودين في شخص ولكن تكونان منوطتين.

وبالجملة: وزان الإرادة وزان الحب والعشق والعلم والإدراك وغير ذلك من الحقائق الموجودة في الذهن. فكما لا يمكن أن يكون الحب متحقّقاً في الذهن ومع

---

١ ـ قلت: كما نشير إليه في المتن أنّ الإيجاب والوجوب واحد حقيقة، والفرق بينهما إنّما هو بالاعتبار فهو من حيث انتسابه إلى الفاعل إيجاب ومن حيث إنّه شيء وجوب، نظير الإيجاد والوجود. [المقرّر حفظه الله]

ذلك منوطة بقيد، فكما لا يمكن أن يكون النهار موجوداً في الموجودات الخارجية ومع ذلك منوطة بقيد، فكذلك لا معنى لكون الإرادة متحقّقة في الذهن ولكنها منوطة بقيد.

والحاصل: أنّه لو سلّم أنّ الوجوب عبارة عن الإرادة المظهرة ولكن محال أن يقال في الواجب المشروط أنّ الإرادة منوطة؛ لأنّ الإناطة في الوجودات الحقيقية خارجية كانت أو ذهنية لا معنى لها ويكون تناقضاً، بل لا معنى للإناطة في الاعتباريات أيضاً؛ لأنّ الاعتبار على تقدير لا يكون متحقّقاً.

وبالجملة: لا فرق بين الاعتباريات والتكوينيات من عدم طروّ الإناطة فيها، فأمرها دائر بين الوجود والعدم، نعم يمكن أن يعتبر الشيء منوطة، وفرق واضح بين عدم الإناطة في الاعتبار وجوازها في المعتبر، فتدبّر.

ورابعاً: لو سلّم جميع ذلك فنقول: هل الحكم عبارة عن نفس الإرادة المظهرة، أو أنّه ينتزع من مرتبة منها، ولا أظن أن يقول به، ولو صحّ انتزاع الوجوب من مرتبة الإرادة المظهرة فنقول: إنّ العرف يفرّق في انتزاع الوجوب من الإرادة المطلقة، والإرادة المعلّقة والمنوطة فينتزع من الأوّل الوجوب المطلق، ومن الثاني الوجوب المشروط، ولو كان الوجوب نفس الإرادة، فحيث إنّ الوجوب والإيجاب واحد ذاتاً وحقيقةً، والفرق بينهما بالاعتبار فهو من حيث انتسابه إلى الفاعل إيجاب ومن حيث إنّه شيء وجوب، نظير الإيجاد والوجود، فلابدّ وأن ينتزع الإلزام والإيجاب عنها أيضاً مع أنّ الإرادة لا تسمّى إلزاماً وإيجاباً.

وللمحقّق النائيني﵀ في المقام كلام طويل الذيل، وحيث إنّه لبعض الجهات نتعرض له في الواجب المطلق، فلا يهمّ ذكره هنا، فارتقب حتى حين.

الجهة الثالثة

في دفع بعض الإشكالات على مذهب المشهور في الواجب المشروط

ربّما يورد على مذهب المشهور في الواجب المشروط ـ مضافاً إلى ما تقدّم من امتناع تقييد الهيئة وقد عرفت ضعفه ـ بعض الإشكالات:

الأوّل: ما أورده المحقّق العراقي على مقال المشهور، وصرّح في مفتتح كلامه: أنّه مؤيّد لما ذهب إليه في الواجب المشروط؛ من أنّ التكليف المشروط فعلي قبل تحقّق شرطه. ولكن يظهر من أثناء كلامه: أنّه بصدد إثبات وجهٍ لمقالته. فالأولى أن يقول: «ويدلّ عليه»، وما ذكره انحراف صناعي عن البحث.

وكيف كان: حاصل إشكاله هو: أنّ إنشاء التكليف من المقدّمات التي يتوصّل بها المولى إلى تحصيل المكلّف به في الخارج، فإذا لم يكن الواجب المشروط قبل تحقّقه في الخارج مراداً للمولى ـ كما هو مذهب المشهور ـ فلا يعقل أن يتوصّل العاقل إلى تحصيل ما لا يريده فعلاً بإنشاء التكليف المشروط.

ولا مخلص للمشهور في دفع هذا الإشكال إلّا أن يلتزموا بوجود غرضٍ نفسي في نفس إنشاء التكليف المشروط به قبل تحقّق شرطه، وهو كما ترى.

ولكن من التزم بما ذهبنا إليه في الواجب المشروط ـ من كون التكليف فعلياً قبل تحقّق شرطه ـ لا يرد عليه هذا الإشكال؛ لكون الإرادة فعلية قبل تحقّق الشرط؛ فللمولى أن يتوصّل بإنشائه إلى ما يريده فعلاً، وإن كان على تقدير[1]، انتهى.

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٤٦.

وفيه: أنّه من عجيب الكلام، ولا يكون ما ذكره إشكالاً على مقال المشهور.

وذلك لأنّه لو أغمضنا عن إمكان تعلّق الإرادة في الواجب المشروط قبل تحقّق شرطه، وسلّمنا أنّ البعث لابدّ وأن يكون لغرض في المكلّف بـه، ولم نـقل بكـفاية وجود الغرض في نفس التكليف والبعث، كالأوامر الامـتحانية، نـقول: إنّ إنشـاء البعث في الواجب المشروط ليس للتوصّل به إلى المبعوث إليه فعلاً حتّى يتوهّم عدم معقوليته، بل للتوصّل إليه على تقدير تحقّق الشرط، وكم فرق بينهما؟! مثلاً إنشاء إيجاب الحجّ على تقدير الاستطاعة إنّما هو للتوصّل به إلى إيجـاب الحـجّ في ظـرف الاستطاعة لا قبله، وكم له نظير في الأوامر العرفية! كما هو أوضح من أن يخفى.

نعم، يمكن أن يتوجّه عليهم إشكال، وهو: أنّه إذا لم يرده فـعلاً قـبل تحـقّق شرطه، فلا فائدة في الإنشاء والبعث الكذائي، وهل هو إلّا بعث عبث؟! فللمولى الحكيم أن يصبر إلى أن يتحقّق الشرط، فيأمره عند ذلك بإتيانه.

ولكن يجاب عن الإشكال: بأنّه إنّما يتطرّق في الخطابات الشـخصية القـائمة بمخاطب واحد ـ مثلاً ـ وتصويره فيها بمكـان مـن الإمكـان. وأمّـا في الخـطابات والأحكام القانونية الكلّية المتوجّهة إلى عامّة المكلّفين بخطاب واحـد فـلا مخـلص للمقنّن إلّا بجعله مشروطاً بعدما يرى اختلاف آحاد المكلّفين في واجديتهم الشرط وعدمه. فإذن: لا مناص له إلّا من جعل الحكم على العـنوان مـشروطاً بـالشرط لينبعث كلّ مَن كان واجداً للشرط، وينتظر الفاقد إلى أن يتحقّق له الشرط.

والشارع الأقدس حيث رأى مصلحة الحجّ ـ مثلاً ـ على فرض الاستطاعة، ورأى اختلاف المكلّفين في واجديتهم للاستطاعة وعدمها، فأمر بالحجّ على فـرض الاستطاعة، فقال عزّ من قائل: ﴿وللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْـبَيْتِ مَـنِ اسْـتَطَاعَ إِلَـيْهِ

سَبِيلاً﴾[١]. فمن كان مستطيعاً يحجّ، وينتظر الفاقد لها إلى أن يرزقه الله الاستطاعة.

فظهر: أنّ إشكال هذا المحقّق غير وارد على مقال المشهور.

ثمّ إنّه لو تمّ الإشكال فهو مشترك الورود ويتوجّه على مقالته أيضاً؛ وذلك لأنّه لا يرى أنّ الإرادة الفعلية متعلّقة بإيجاد العمل قبل تحقّق الشرط، وإلّا يكون الواجب مطلقاً عنده، بل يرى أنّ الإرادة منوطة بحصول الشرط وفي ظرفه، فنسأل من جنابه: أنّه إذا أراده بعد حصول شرطه فأيّ فائدة في طلبه فعلاً؟ فإن قال: إنّه لأجل الإعلام حتّى ينبعث في محلّه، فنحن أيضاً نقول مثله، فتدبّر.

الثاني: ـ وهو الإشكال المعروف في المسألة، ولأجل هذا الإشكال قال صاحب «الفصول»﷫ بالواجب المعلّق[٢]، والمحقّق العراقي بالإرادة المظهرة[٣]ـ وحاصله: أنّ وجوب المقدّمة ناشٍ عن وجوب ذيها وأنّ إرادة المقدّمة لازمة لإرادة ذيها، فبين المقدّمة وذيها ملازمة؛ إمّا بين الوجوبين والإيجابين، أو بين الإرادتين.

فإذن: يمتنع وجوب المقدّمة قبل وجوب ذيها؛ لإستلزامه وجود المعلول قبل وجود علّته، أو وجود إحدى المتلازمتين قبل الأُخرى.

فإذن: لا وجه لوجوب المقدّمات المفوّتة في الواجب المشروط قبل وجوب ذيها؛ لعدم وجوب ذيها قبل تحقّق الشرط، فلابدّ لإثبات وجوب المقدّمة كوجوب الغسل قبل طلوع الفجر، من غير جهة وجوب ذيها.

فتخلّص صاحب «الفصول»﷫ عن الإشكال بتصوير الواجب المعلّق، والمحقّق العراقي﷫ بالإرادة المظهرة.

---

١ ـ آل عمران (٣): ٩٧.

٢ ـ الفصول الغروية: ٧٩ / السطر ٣٦.

٣ ـ مقالات الأُصول ١: ٣١٤ ـ ٣٢١.

ولكن إذا أحطت خُبراً بما ذكرناه في معنى تلازم الإرادتين والوجوبين، يظهر لك دفع هذا الإشكال أيضاً.

وحاصل ما ذكرناه هو: أنّ المراد بالملازمة بين المقدّمة وذيها لم يكن بين وجوبيهما، بحيث يستلزم من إيجاب ذي المقدّمة إيجاب وإنشاء آخر على المقدّمة؛ لأنّه ربّما لا يكون للمولى بعث إلى المقدّمات؛ لأنّه قد يأمر المولى بشيء ويغفل عمّا هو مقدّمته. فضلاً عن إيجابه الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة ومقدّمتها، بحيث تكون إرادة المقدّمة ناشئة من إرادتها، بل تحصل إرادتها قهراً على مريد ذيها؛ لما عرفت: أنّ الإرادة لا تكاد تكون منشأً ومبدأً لوجود إرادة اُخرى.

فالذي يمكن أن يراد بالملازمة هو أن يقال: إنّ المريد لإتيان فعل إذا رأى أنّ له مقدّمة أو مقدّمات لا يكاد يحصل بدونها، فكما يتصوّر الفعل ويصدّق بفائدته فيحصل له الشوق أحياناً فيريده، فكذلك يتصوّر المقدّمة أو المقدّمات فيصدّق بفائدتها فيحصل له الشوق أحياناً فيريدها، من دون أن تكون إرادة المقدّمة قهراً على مريد ذيها ومعلولة لإرادة ذيها. فإرادتها غيري تبعي.

فإذا رأى الشخص لزوم ضيافة صديقه في الغد ـ مثلاً ـ ورأى أنّه لا تكاد تحصل الضيافة في الغد إلّا بتهيئة مقدّمات الضيافة في هذا اليوم، فالعقل يرى لزوم تهيئة مقدّمات الضيافة في هذا اليوم، مع كون الضيافة واجبة في الغد.

هذا حال الإرادة الفاعلي.

وكذلك الحال في الإرادة الآمري؛ فإنّ المولى الحكيم إذا رأى أنّ الفعل مشروطاً بشرط ذو مصلحة، فيأمر عبده بإيجاده مشروطاً، فإذا رأى توقّف إيجاده في الوقت على تهيئة مقدّمات قبل حصول المعلّق، بحيث لو لم يحصّلها من قبل لفاته الواجب في وقته، ليريدها البتّة.

والحاصل: أنّ إرادة المقدّمة لم تكن ناشئة من إرادة ذيها حتّى يشكل وجوبها عند عدم وجوبه، بل إرادة ناشئة ومعلولة عن مبادئها المخصوصة بها. نعم إرادتها تبعية وغيرية، ومعناها: أنّه لو لم يكن ذو المقدّمة مطلوباً في محلّه المضروب له لما كانت المقدّمة مرادة.

فظهر لك: أنّ الإرادة في الواجب المشروط لم تكن فعلية قبل حصول شرطه، ومع ذلك تجب المقدّمة أو المقدّمات التي يفوت الواجب في محلّه لو لم يأت بها من ذي قبل، من دون توجّه إشكال.

وليعلم: أنّه لو لم يتمّ ما ذكرنا فلا يتمّ جواب المحقّق العراقيّ قدس سره؛ لأنّ إرادة ذيها إذا كانت منوطة فكيف تتولّد منها إرادة مطلقة بمقدّماته؟! فتدبّر.

والحاصل: أنّ الإرادة المتعلّقة بشيء كما لا تكاد تؤثّر في البعث إلى ذلك الشيء قبل حصول شرطه، فكذلك لا تؤثّر في البعث نحو مقدّماته؛ فلو لم يتمّ ما ذكرناه لا تكون الإرادة المنوطة التي أبدعها المحقّق العراقيّ قدس سره مخلصاً عن الإشكال، بل لو توجّه الإشكال على المشهور يتوجّه عليه أيضاً، فتدبّر وكن من الشاكرين.

الواجب المعلّق والمنجّز

قد تقدّم: أنّ الوجوب في الواجب المشروط لم يكن فعلياً قبل تحقّق شرطه، مثلاً الصلاة المشروطة وجوبها بالوقت لم تكن واجبة قبل الوقت.

وأمّا الواجب المنجّز والمعلّق فيشتركان في أنّ الوجوب فيهما فعلي، ولكن يفترقان في أنّ الواجب في المنجّز أيضاً غير معلّق على شيء. وبعبارة أُخرى: لم يكن الواجب أيضاً معلّقاً على أمر غير مقدور، كالمعرفة بأُصول الدين؛ فإنّها واجبة على المكلّف، من دون توقّفها على أمر خارج عن قدرته. وأمّا في الواجب المعلّق فيتوقّف

حصوله على شيء لم يكن تحت اختيار المكلّف ـ كالزمان ـ وذلك مثل الحجّ في الموسم؛ فإنّ وجوبه تعلّق بالمكلّف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ولكن يتوقّف إتيان المناسك على مجيء وقته، وهو غير مقدور له.

والمناقشة في تصوير الواجب المعلّق ـ كما عن الشيخ الأعظم قدس سره ـ من حيث امتناع رجوع القيد إلى الهيئة[1]، قد عرفت حالها في البحث المتقدّم، وعرفت: أنّ تقييد الهيئة بمكان من الإمكان، فلاحظ.

ولا يخفى: أنّ تقسيم الواجب إلى المعلّق والمنجّز نشأ من صاحب «الفصول» قدس سره، ولعلّ تقسيمه الواجب إليهما بلحاظ ما رأى أنّه في بعض الموارد يكون الواجب مشروطاً بأمر لم يتحقّق بعد، ومع ذلك يجب تحصيل مقدّماته المفوّتة، كما أشرنا إليه آنفاً في المبحث المتقدّم، وقد عرفت: أنّ وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذيها بمكان من الإمكان؛ فلا يحتاج إلى تصوير الواجب المعلّق. كما أنّه لو أمكننا تصوير الشرط المتأخّر أو المتقدّم ـ كما تقدّم إمكان تصويرهما ـ فلا نحتاج إلى تصوير الواجب المعلّق، فيكون ما نحن فيه شرطاً متقدّماً، فتدبّر.

وكيف كان: فتصوير الواجب المعلّق بمكان من الإمكان، لكنّه غير محتاج إليه.

إشكالان على تصوير الواجب المعلّق ودفعهما

ولكن استشكل على تصوير الواجب المعلّق بوجوه من الإشكال، عمدتها إشكالان، فنقتصر بذكرهما، ثمّ الإشارة إلى ما فيهما من الخلل والضعف:

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٤٨ ـ ٤٩.

الإشكال الأوّل: وهو الذي حكاه المحقّق الخراساني‌ قدس‌سره عن بعض أهل النظر من أهل عصره[1]، وهو: أنّ الطلب والإيجاب إنّما يكونان بإزاء الإرادة المحرّكة للعضلات نحو المراد؛ فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكّة عن المراد في الإرادة التكوينية، فليكن الإيجاب والإرادة التشريعية غير منفكّ عمّا يتعلّق بأمر استقبالي، فلا يكاد يصحّ الطلب فعلاً نحو أمر متأخّر[2].

وتصدّى المحقّق الأصفهاني قدس‌سره لتأييد هذا المعنى وأوضحه مبسوطاً[3].

وحاصله بتقريب منّا في بعض مطالبه: أنّ الإرادة التي عبارة عن تصميم

---

١ ـ قلت: قد يقال: إنّه المحقّق النهاوندي قدس‌سره، كما أنّه قد يقال: إنّه المحقّق السيّد الفشاركي قدس‌سره.

وحاصل الإشكال على ما أفاده بعض هو: أنّ الإرادة التشريعية كالإرادة التكوينية في كونهما مشتركتين فيما تتوقّف عليه الإرادة؛ من التصوّر والتصديق بالفائدة والميل، وفيما يترتّب على الإرادة؛ من تحريك العضلات وحصول الفعل بعده.

ومن المعلوم: أنّ المراد التكويني لا ينفكّ عن زمان الإرادة، ولابدّ وأن يكون المراد التشريعي كذلك؛ فلا ينفكّ عن زمان الأمر الذي لا ينفكّ عن زمان الإرادة التشريعي.

والواجب المعلّق ليس كذلك؛ لكون المراد فيه متأخّراً زماناً عن الإرادة؛ لأنّ المفروض استقبالية الواجب، فيكون من قبيل تخلّف المعلول عن علّته. [المقرّر حفظه الله]

٢ ـ أُنظر كفاية الأُصول: ١٢٨، تشريح الأُصول: ١٦٤ ـ ١٦٥ و ١٩١.

٣ ـ قلت: ولا يخفى: أنّ حاصل ما حكاه عنه سماحة الأُستاذ مع كونه طويل الذيل، ليس له كثير الربط بالمسائل الأُصولية، إلّا أنّه لا تخلو عن فائدة في حدّ نفسه؛ فلذا أوردناه وتعرّضنا لما أورده عليه سماحة الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ فليعذرني الأعزّاء الكرام المطالعين بذكر حاصل ما أفاده المحقّق الأصفهاني قدس‌سره وما أورده عليه سماحة الأُستاذ، والله وليّ التوفيق. [المقرّر حفظه الله]

العزم، موطنها النفس، وهي ـ كما عن بعض ـ مجرّدة من وجه، وموطن القوّة العاملة هي العضلات، فإذا كان بين الموطنين تباين فكيف يؤثّر ما يكون في موطنٍ فيما يكون في موطن آخر مع ما فيهما من التباين ؟!

وسرّ هذا التأثير والتأثّر هو: «أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى»، فهي مع أنّ لها وحدة شخصية خارجية، ذات عرض عريض وله تطوّرات مختلفة في العوالم المختلفة؛ فتطوّرٌ في عالم التجرّد وإدراك الكلّيات، وتطوّر في عالم الخيال البرزخ بين التجرّد والمادّة، وتطوّر في عالم المادّة، مع ما لتلك العوالم من المراتب.

ولذا ربّما ترى شيئاً بعينه ثمّ إذا شَمَمته تحكم بأنّه هو الذي رأيته، مثلاً إذا رأيت لون تفّاحة ثمّ شممتها تحكم بأنّ التفّاحة التي لونها كذا رائحتها كذا، مع أنّ الذي يدرك اللون غير الذي يدرك الرائحة، وهكذا. ولابدّ لحضور المقضيّ والمقضيّ عليه عند الحاكم.

وقد يدرك الشيء في عالم العقل وينطبّقه على مصداق، ويقال: إنّ الإنسان المجرّد هذا مصداقه، فإذا كان بينهما تباين فمحال أن يحكم المجرّد على المادّي أو بالعكس.

وبالجملة: لابدّ للتصديق في كلّ قضية من حضور كلّ من الموضوع والمحمول عند المصدِّق؛ فالتصديق بأنّ الذي رآه هو الذي سمعه، أو الذي تخيّل هو الذي تعقّله، وهكذا، لابدّ من حضورهما لدى المصدّق بالوحدة، فيستفاد: أنّ المدرك حقيقة واحدة يختلف مراتبه؛ فـ «النفس في وحدتها كلّ القوى»[1].

---

١ ـ قلت: لا يخفى أنّ ما ذكره هو إثبات وحدة النفس مع قواها من ناحية الإدراك، ويمكن إثبات الوحدة من غير ناحية الإدراك أيضاً حسبما قرّر في محلّه. [المقرّر حفظه الله]

فإذن : إدراك النفس بالقوّة العاقلة : أنّ في الفعل الكذائي مصلحة وفائدة عائدة إلى جوهر ذاتها ، أو إلى قوّة من قواها ، ففي الرتبة المتأخّرة عن القوّة العاقلة ؛ وهي قوّة الشوق ينبعث لها شوق إلى ذلك الفعل . فإذا لم يجد الشوق مزاحماً ومانعاً أخذ في الاشتداد ويخرج عن حدّ النقصان إلى حدّ الكمال ، وفي تلك الحدّ يعبّر عنه تارةً بالإجماع ، وأُخرى بتصميم العزم ، وثالثة بالقصد والإرادة .

فإذا بلغ الشوق حدّ نصاب الباعثية ينبعث منه هيجان في مرتبة القوّة العاملة ، فتحصل منها حركة في العضلات .

وواضح : أنّ الشوق وإن أمكن تعلّقه بأمر استقبالي ، ولكن لا يمكن تعلّق الإرادة به ؛ وذلك لأنّ الإرادة ليست نفس الشوق ـ بأيّة مرتبة كانت ـ بل هي الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثية بالفعل ، فلا يتخلّف عن انبعاث القوّة العاملة المنبثّة في العضلات ؛ وهو هيجانها لتحريك العضلات الغير المنفكّ عن حركتها ؛ ولذا قالوا : إنّ الإرادة هو الجزء الأخير من العلّة التامّة لحركة العضلات .

فمن يقول بإمكان تعلّق الإرادة بأمر استقبالي : إن أراد حصول الإرادة التي هي علّة تامّة لحركة العضلات ، إلّا أنّ معلولها حصول الحركة في ظرف كذا ، فهي عين انفكاك العلّة عن المعلول ، وجعله ـ بما هو متأخّر ـ معلولاً كي لا يكون له تأخّر ، لا يجدي ، بل أولى بالفساد ؛ لصيرورة تأخّره عن علّته كالذاتي له فهو كاعتبار أمر محال في مرتبة ذات الشيء ، فهو أولى بعدم الوجود من غيره .

وإن أراد أنّ ذات الإرادة موجودة من قبل ، إلّا أنّ شرط تأثيرها ـ وهو حضور وقت المراد ـ لم يحصل بعد ، ففيه : أنّ حضور الوقت لا يخلو إمّا أن يكون شرطاً في بلوغ الشوق البالغ حدّ النصاب أو لا .

فعلى الأوّل يكون عين ما رمناه؛ من أنّ حقيقة الإرادة لا تتحقّق إلّا حين إمكان انبعاث القوّة المحرّكة للعضلات.

وعلى الثاني فهو غير معقول؛ لأنّ بلوغ القوّة الباعثة إلى حدّ النصاب مع عدم انبعاث القوّة العاملة تناقض بيّن؛ لعدم انفكاك البعث الفعلي، عن الانبعاث؛ لأنّ لازمه انفكاك المعلول ـ وهو انبعاث القوّة العاملة في العضلات ـ عن علّتها، مع أنّه ذكرنا: أنّ الشرط هنا لا معنى له؛ لأنّه متمّم لقابلية القابل أو مصحّح لفاعلية الفاعل، ودخول الوقت خارجاً ليس من خصوصيات الشوق النفساني حتّى يقال: إنّ هذا الشوق الخاصّ فاعل دون غيره. وكذا وجوده العلمي، فلا معنى لأن يكون دخول الوقت مصحّحاً لفاعلية الشوق. وكذا القوّة المنبثّة في العضلات تامّة القابلية، لا يكون دخول الوقت متمّماً لقابليتها. نعم الشيء الخارجي يمكن أن يكون شرطاً للفعل؛ لتعلّق القدرة والشوق به.

مضافاً إلى وجود الفرق بين الإرادة التي تكون فعلاً للنفس وسائر الأسباب؛ فإنّه يمكن أن يقال في الأسباب الخارجية: إنّ لوجودها مقاماً، ولتأثيرها مقاماً آخر؛ فيتصوّر اشتراط تأثيرها بشيء دون وجودها. وأمّا الإرادة فلا يمكن فيها ذلك؛ لأنّ الإرادة عبارة عن ميل النفس والإشراف على المعنى، فلم تكن لها مرتبتان: مرتبة الفاعلية، ومرتبة القابلية... إلى أن قال تيِّئ: وممّا يشهد ـ لكون الشوق المتعلّق بأمر استقبالي ليس عين الإرادة الباعثة للقوّة المنبثّة في العضلات نحو تحريكها ـ هو: أنّ الشوق المتقدّم ربّما يتعلّق بأمر كلّي، كما هو كذلك غالباً، مع أنّه غير قابل لتحريك العضلات نحو المراد؛ بداهة أنّ استواء نسبته إلى الأفراد المتصوّرة لهذا الكلّي وفعليته لبعض الأفراد تخصيص بلا مخصّص، وهو محال.

وأمّا ما قاله الأستاد‌ﷺ في المتن[1] من أنّ نوع الإرادات متعلّقة بأمر استقبالي؛ لأنّ من يفعل شيئاً، يريده أوّلاً، ثمّ يشرع في إتيان مقدّماته، فيأتي بذي المقدّمة. ولا فرق في عدم الاستحالة بين المدّة القليلة والكثيرة.

ففيه: أنّ ما يكون تبعاً هو الشوق إلى المقدّمة؛ فإنّه منبعث عن الشوق إلى ذيها، ولكن حيث إنّ الشوق إلى ذيها لمّا لم يكن بالغاً حدّ نصاب الباعثية ـ لتوقّفه على مقدّمات ـ فلا محالة يقف في مرتبته إلى أن يمكن الوصول؛ وهو بعد طيّ المقدّمات. فالشوق بالمقدّمة لا مانع من بلوغه حدّ الباعثية الفعلية، بخلاف الشوق إلى ذيها.

هذا كلّه في الإرادة التكوينية.

وأمّا في الإرادة التشريعية ـ وهي إرادة فعل الغير منه اختياراً ـ فحيث إنّ المشتاق إليه فعل الغير الصادر باختياره فلا يكون بنفسه تحت اختياره، بل بالتسبّب إليه بجعل الداعي إليه؛ وهو البعث نحوه، فيتحرّك القوّة العاملة نحو تحريك العضلات بالبعث إليه. فالشوق المتعلّق بفعل الغير إذا بلغ مبلغاً ينبعث منه الشوق نحو البعث الفعلي كان إرادة تشريعية، وإلّا فلا.

ومن الواضح: أنّ جعل الداعي للمكلّف ليس ما يوجب الدعوة على أيّ حالٍ؛ إذ المفروض تعلّق الشوق بفعله الصادر منه باختياره، لا قهراً عليه، فهو جعل ما يمكن أن يكون داعياً عند انقياده وتمكينه، وعليه: فلا يعقل البعث نحو أمر استقبالي؛ إذ لو فرض حصول جميع مقدّماته وانقياد المكلّف لأمر المولى، لما أمكن انبعاثه نحوه بهذا البعث، وليس ما سمّيناه بعثاً في الحقيقة بعثاً، ولو إمكاناً.

---

١ ـ يعني أُستاده المحقّق الخراساني‌ﷺ في الكفاية. [المقرّر حفظه الله]

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا يعقل تعلّق الإرادة بحدّها بأمر استقبالي، وكذلك تعلّق البعث به[1]، انتهى بطوله.

أقول: في كلامه الطويل مواقع للنظر:

منها: أنّ حاصل ما ادّعاه‏ هو أنّ الإرادة التكوينية علّة تامّة لحركة العضلات، فلو تعلّقت بأمر استقبالي يلزم انفكاك المعلول عن علّته، ولم يقم برهاناً على ذلك لننظر فيه ونلاحظ مقدار دلالته؛ لأنّ الذي أقام عليه البرهان ويكون معتضداً بالوجدان، هو أنّ النفس في وحدتها كلّ القوى، ومعناه: أنّ النفس واحدة شخصية، لها درجات وكمالات وذوات منازل، فهي مع كلّ قوّة عينها، ولم تكن قوى النفس اُموراً منفصلة عنها حتّى يسأل عن أنّها كيف ينفصل قوّة عن قوّة اُخرى؟ فللنفس مع وحدتها سلطنة وتصرّف في قواها، بحيث تتّحد معها؛ فهي التي تبصر وتسمع وتذوق وهكذا. ولذا تحمل إحداهما على الأُخرى، وهي التي تتخيّل وتتعقّل.

فالنفس لها منازل ومراتب بعضها فوق بعض، وتكون المرتبة النازلة ظهوراً للمرتبة السابقة؛ فالقوى مراتب وجود النفس، ولازم هذا الأمر هو: أنّ النفس إذا أراد شيئاً فلابدّ وأن لا تتعصّى القوى عنها، بل تطيعها وتتّحد هي بها، إلّا إذا كان في القوّة فَلَج وفساد.

وبالجملة: غاية ما يقتضيه البرهان على كون النفس في وحدتها كلّ القوى هي: أنّ النفس في محيط سلطنتها فعّال لما تشاء؛ إذا أرادت التكلّم فتكلّم، وإذا أرادت الحركة فتحرّك، وإذا أرادت السكون فساكن، وهكذا ... ولا يستفاد من ذلك عدم إمكان تعلّق إرادتها بأمر استقبالي، بل استفادة ذلك أجنبي، فتدبّر.

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ٧٣ ـ ٧٧.

فتحصّل: أنّ غاية ما يقتضيه البرهان نفي عدم تعصّي القوى عن إرادة النفس، وتتّحد النفس معها إدراكاً، وأنّىٰ له ولعدم إمكان تعلّق إرادة النفس بأمر استقبالي؟! فتدبّر. والذي ينبغي أن يقال ـ وعليه البرهان والوجدان ـ هو صحّة تعلّق الإرادة بأمر استقبالي، كما يصحّ تعلّقها بأمر حالي:

أمّا البرهان فإجماله: أنّ البرهان قائم على أنّ الله تعالى مريد، وإرادته تعالى عين ذاته المقدّسة.

ولا وجه لما ذهب إليه بعض المحدّثين[1] من كون الإرادة من صفات الفعل، جموداً بظواهر بعض الأخبار. وذلك لأنّه لو لم تكن واجدة لهذه الصفة الكمالية يلزم النقص في ذاته؛ فيلزم التركيب، فتدبّر.

كما لا وجه لأن يقال: إنّ الإرادة مفهوماً عبارة عن العلم بالصلاح؛ لأنّه إن اُريد بذلك: أنّ جميع صفاته تعالى لم تكن منحازة بعضها عن بعض وجميعها عن ذاته تعالى، بل جميع صفاته يرجع إلى كماله الوجودي، فنقول: إنّه لا يثبت ذلك كونها متّحدة مفهوماً؛ وذلك لاختلاف الصفات بعضها مع بعض مفهوماً، والمجموع مع الذات كذلك؛ ضرورة أنّ مفهوم كونه عالماً غير مفهوم كونه قادراً، وهكذا... فإذن: مفهوم الإرادة غير مفهوم العلم، فضلاً عن كونها العلم بالصلاح.

فالإرادة بأيّ معنى تكون فينا تطلق عليه تعالى، وإن كانت خصوصية الموارد مختلفة؛ فإنّ الإرادة فينا تصميم العزم والإجماع، ولم تكن في ذاته تعالى كذلك. كما أنّ العلم كذلك؛ فيطلق عليه تعالى أنّه عالم كما يطلق علينا العالم، ولكن علمه تعالى عين ذاته المقدّسة وحضوري، وعلمنا زائد على الذات وحصولي.

---

١ ـ الكافي ١: ١١، التوحيد: ١٤٨، مرآة العقول ٢: ١٥.

وبالجملة: الله تعالى مريد للأشياء بالإرادة الذاتية الأزلية على نظام السببي والمسبّبي، فلا تتأخّر الأشياء ولا تتجافى عن محالّها التي أُريد إيجادها فيها، وإلّا لزم تخلّف المراد عن الإرادة. فتحصّل: أنّ إرادته القديمة الأزلية تعلّقت بإيجاد أُمور فيما لا يزال وفي هذا الزمان مثلاً.

فظهر بالبرهان صحّة تعلّق الإرادة بأمر استقبالي، فتدبّر.

وأمّا الوجدان: فلما نشاهد بعين البصيرة من أنّا نريد أشياء في المستقبل، مثلاً نريد إكرام الضيف عند مجيئه غداً، فإن جاء في الغد فربّما لا نضيفه ونعتذر منه بأنّ القضاء والقدر حال بيننا وبين إرادتنا، فالوجدان أصدق شاهدٍ على تعلّق الإرادة بأمر استقبالي، فتدبّر.

ومنها: أنّ ما ذكره‌ تِيُّ من مبدأية الشوق للإرادة دائماً ممنوع؛ لما أشرنا إليه مكرّراً: أنّ كثيراً ما يريد الإنسان فعلاً ولا يشتاق إليه، بل ربّما يكون مع الكراهة.

مثلاً: إنّ الإنسان قد يريد قطع يده الفاسدة بدستور الطبيب الحاذق؛ لما يجده من الصلاح لبدنه، ولم يكن له اشتياق، بل يكون له انزجار شديد عنه. وقد يشرب الدواء المرّ الذي يتنفّر عنه؛ لعلمه بصلاح بدنه فيه، إلى غير ذلك.

فالاشتياق والإرادة بمعناهما المعروف قد يتخلّف كلّ منهما عن الآخر؛ فقد تكون إرادة ولا شوق، كما ربّما لا يشتاق إلى الحجّ ولكن يريده خوفاً من العذاب المتوعّد عليه في تركه. وقد يعكس فيكون له اشتياق ولا إرادة، كما إذا علم بعدم قدرته عليه، فهو لا يريده مع اشتياقه إليه. نعم كثيراً ما يكون الشوق سابقاً على الإرادة.

والشاهد على أنّ الإرادة لم تكن مسبوقة دائماً بالشوق هو وجود الإرادة في المبادئ العالية والمجرّدات؛ خصوصاً ذاته المقدّسة، مع عدم وجود الشوق هناك، لأنّ

الشوق صفة انفعالية، والمجرّدات فعليات محضة لا يكون فيها شائبة النقص، فتدبّر.

ومنها: قولهﺘ: إنّ الشوق يكمل شيئاً فشيئاً، فتصير إرادة. وبعبارة أُخرى قوله: إنّ الشوق البالغ حدّ نصاب الباعثية هي الإرادة، غير مستقيم؛ لأنّ الشوق يشبه أن يكون من مقولة الانفعال، والإرادة تشبه أن تكون من مقولة الفعل.

فالشوق ـ بلغ ما بلغ ـ لا يمكن انقلابه عمّا هو عليه وصيرورته مقولة أُخرى. فإن اشتدّ شوقه إلى لقاء صديقه ـ مثلاً ـ اشتياق يعقوبعليه السلام إلى لقاء يوسفعليه السلام ولكن مع ذلك لا تكون له إرادة. ألا ترى أنّ الصائم المؤمن العطشان في أيّام الحرّ ربّما يشتاق إلى شرب الماء البارد اشتياقاً شديداً تامّاً ـ لا يوجد له ذلك في شيء آخر في أيّام حياته ـ ومع ذلك لا يريده؟!

وبالجملة: الوجدان أصدق حاكمٍ على أنّه إذا جعل في مرأى من الإنسان ومسمع منه شيئان، بحيث يشتاق إلى أحدهما، ولكن لا يرى في ارتكابه مصلحة، ولا يشتاق الآخر بل ينزجر عنه، ولكن يرى صلاحه في ارتكابه، فيريد الثاني دون الأوّل؛ تحكيماً لمقتضى حكم العقل.

فظهر ممّا ذكرنا: إمكان تعلّق الإرادة بأمر استقبالي، بل أقمنا البرهان عليه، فلاحظ.

ومنها: أنّه لو سلّم جميع ما ذكره في الإرادة التكوينية فلا وجه لمقايسة الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية؛ بداهة إمكان تعلّق الإرادة التشريعية بالأمر الاستقبالي؛ وذلك لأنّ الإرادة التشريعية ـ كما ذكرنا غير مرّة ـ هي إرادة التشريع لا إرادة فعل الغير منه اختياراً، كما ذكرهﺘ.

فإذا رأى المولى: أنّ إتيان فعل في الغد ـ مثلاً ـ فيه صلاح، ولكن لا يمكنه أن يأمر به في الغد ـ إمّا لضيق الوقت المضروب للعمل عن العمل، أو لمانع آخر ـ

فيتصوّره أوّلاً، ثمّ يصدّق بفائدته، فيريد البعث إليه في الغد، فيبعثه كذلك. وأكثر الأوامر العرفية بالبعث إلى أمر استقبالي.

فالبعث يوجد الداعي في نفس المكلّف في الغد. وحيث إنّ البعث والدعوة إلى إيجاد أمر استقبالي فلا يكاد ينبعث إلّا في الوقت المضروب له. فالمكلّف إن كان مطيعاً ومنقاداً لا ينبعث بالبعث الاستقبالي إلّا في الظرف المعدّ له.

ومنها: أنّه لو أغمضنا عن ذلك كلّه فنقول: لعلّ منشأ ما ذكره‌قدس‌سره توهّم أنّ البعث والانبعاث أمران حقيقيان خارجيان، مع أنّهما ليسا كذلك، بل هما أمران اعتباريان. فإذا لم يكن البعث علّة للانبعاث خارجاً فلا يلزم محذور تخلّف المعلول عن علّته.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ إشكال شيخنا الأعظم الأنصاري‌قدس‌سره على الواجب المعلّق، وكذا إشكال بعض مدقّقي عصر المحقّق الخراساني‌قدس‌سرهما مع التأييد الأنيق الذي حقّقه يراعة المحقّق الأصفهاني‌قدس‌سره غير وجيه، ولا محذور في تصوير الواجب المعلّق.

هذا، وقد سبق أنّا مع ذلك غير محتاجين إلى تصوير الواجب المعلّق؛ لما أشرنا: أنّ ذلك لأجل وجوب المقدّمات المفوّتة قبل وجوب ذيها، وقد أشرنا إمكان إثبات وجوبها من غير احتياج إلى الواجب المعلّق، فلاحظ.

الإشكال الثاني: وهو ما أورده المحقّق النائيني‌قدس‌سره في كلام طويل، ذكر في خلاله مطالب كثيرة، بعضها مربوط بواجب المعلّق وبعضها غير مربوط به[1]؛ فإنّه

---

١ ـ قلت: وليعذرني المراجع الكريم في إيراد شقص آخر من مقال المحقّق النائيني‌قدس‌سره وعدم الاقتصار بذكر لبّ مقاله فيما يرجع بالمقام؛ لأنّ ما أوردناه هو ترسيم ما حكاه عنه سماحة الأُستاذ في مجلس البحث. [المقرّر حفظه الله]

ورد أوّلاً في تفسير القضية الحقيقية والقضية الخارجية، ثمّ ذكر جهات التي تمتاز الحقيقية عن الخارجية، والأمور المترتّبة عليهما. وظاهر أنّها لا ترتبط بما نحن فيه، كما لا يخفى. ثمّ ورد في أنّ الأحكام الشرعية مشروطة بموضوعاتها ثبوتاً وإثباتاً.

ومراده بالثبوت: أنّ القضية الحقيقية عبارة عن ترتّب حكم أو وصف على عنوان أُخذ منظرة لأفراده المقدّرة وجودها، فلا يمكن جعل الحكم إلّا بعد فرض الموضوع. فالحكم ثبوتاً مشروط بوجود الموضوع، نظير اشتراط المعلول بوجود علّته. ومراده بالإثبات: مرحلة الإبراز وإظهار الجعل.

فقال‌ﷺ: إنّ الإبراز تارة لا يكون بصورة الاشتراط، كما إذا قيل: «المستطيع يحجّ». وأُخرى يكون كذلك، كما إذا قيل: «إن استطعت فحجّ». ولكن لا يتفاوت الحال؛ لأنّ مآل الشرط إلى الموضوع، وبالعكس. والنتيجة واحدة؛ وهي عدم تحقّق الحكم إلّا بعد وجود الموضوع والشرط.

نعم، يختلف الحال بحسب الصناعة العربية؛ لأنّ القضية إذا لم تكن مصدّرة بأداة الشرط تكون حملية طلبية أو خبرية، وإن كانت مصدّرة بها تكون شرطية.

فينبغي أن يعلم محلّ الاشتراط، والذي يقع الشرط عليه بحسب القواعد العربية في القضية الشرطية، فيمكن تصوّراً أحد أُمور:

إمّا يرجع الشرط إلى المادّة أو الهيئة التركيبية، أو إلى المنشأ بتلك النسبة، أو إلى المحمول المنتسب في رتبة الانتساب وفي الرتبة المتأخّرة رتبةً أو زماناً.

فاختار من بين هذه الوجوه رجوع التقييد إلى المحمول المنتسب بوصف كونه منتسباً. فالمقيّد في «إن جاءك زيد فأكرمه» وجوب الإكرام، أو الإكرام الواجب؛ لأنّ القضية الشرطية إنّما هي تعليق جملة بجملة أُخرى، ولا يستقيم ذلك إلّا بأن يرجع إلى مفاد الجملة الخبرية أو الطلبية؛ وهو وجوب الإكرام أو الإكرام المتلوّن بالوجوب.

وعلى أيّ تقدير: يحصل المطلوب ـ وهو أخذ الشرط مفروض الوجود ـ ومرجعه بالأخرة إلى الموضوع، ويكون مفاد «إن استطعت فحجّ»: «يجب الحجّ على المستطيع».

ثمّ ورد في أنّ القيود على قسمين: فبعضها واقعة فوق دائرة الطلب ـ وهي المقدّمات الوجوبية ـ فالطلب لا يكاد يدعو إليها، وبعضها الآخر واقعة تحت دائرة الطلب.

ثمّ قال: إنّ القيود والإضافات التي اعتبرت في ناحية المتعلّق أو المكلّف ـ على اختلافها من حيث كونها من مقولة الزمان أو المكان وغيرهما من ملابسات الفعل؛ حتّى الحال ـ لا تخلو إمّا أن تكون اختيارية تتعلّق بها إرادة الفاعل، وإمّا أن تكون غير اختيارية.

فعلى الثاني لا محيص من خروجها عن تحت دائرة الطلب؛ إذ لا يعقل التكليف بأمر غير اختياري، والقطعة غير الاختيارية لابدّ من أخذها مفروضة الوجود واقعة فوق دائرة الطلب، وتكون ـ حينئذٍ ـ من المقدّمات الوجوبية، وتكون الواجب مشروطاً بالنسبة إليها.

وأمّا على الأوّل ـ أي إذا كانت الملابسات اختيارية ـ فوقوعها تحت دائرة الطلب ـ كوقوعها فوق دائرة الطلب ـ بمكان من الإمكان؛ فتصلح أن تكون مقدّمة وجودية بحيث يتعلّق الطلب بها وتلزم تحصيلها، كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وتصلح أن تكون مقدّمة وجوبية غير لازمة التحصيل، كالاستطاعة في الحجّ.

إلى أن قال: إنّ القيد إذا كان غير اختياري فلابدّ من أن يؤخذ مفروض الوجود، ويكون من الشرائط الوجوبية الواقعة فوق دائرة الطلب؛ سواء كان ذاك القيد من مقولة الزمان، أو كان من سائر المقولات ـ إذ العبرة في أخذه مفروض

الوجود هو كونه غير اختياري غير قابل لتعلّق الطلب به ـ وسواء كان القيد له دخل في مصلحة الوجوب بحيث لا يتمّ ملاك الأمر إلّا بعد تحقّق القيد، أو كان له دخل في مصلحة الواجب بحيث لا يمكن أن تستوفى المصلحة التامّة به إلّا بعد تحقّق قيده.

وخالف في ذلك صاحب «الفصول»ﺘﺊ وقال بإمكان تعلّق الطلب بقيد غير اختياري إذا لم يكن القيد ممّا له دخل في مصلحة الوجوب، وإن كان له دخل في مصلحة الواجب. والتزم بإمكان كون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، وسمّاه بالواجب المعلّق وجعله قبال الواجب المشروط والمطلق. وعليه بنى لزوم تحصيل مقدّماته قبل حضور وقت الواجب إذا لم يمكن تحصيلها في وقته... إلى أن قال ما حاصله: يمتنع كون الواجب معلّقاً؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ مقتضى كون الأحكام مجعولة أزلاً على نحو القضايا الحقيقية هو أخذ العنوان الملحوظ مرآةً لمصاديقه المفروض وجودها موضوعاً للحكم، فيكون كلّ حكم مشروطاً بوجود الموضوع بما له من القيود، لا مطلقاً، ولا فرق في ذلك بين كون الحكم من الموقّتات أو غيرها، وإن كان بينهما فرق من جهة اُخرى؛ وهي أنّ للموضوع في الموقّتات قيداً آخر سوى القيود المعتبرة في موضوعات سائر الأحكام من الشرائط العامّة، كالبلوغ والعقل وغيرهما.

وبالجملة: التكليف مشروط بالنسبة إلى جميع القيود المعتبرة في الموضوع، من غير فرق في ذلك بين الزمان وغيره.

وثانياً: كيف يفرّق القائل بالواجب المعلّق بين الزمان وسائر القيود؛ ويقول بتقدّم الوجوب قبل الوقت، ولم يقل ذلك في سائر القيود، مع اشتراك الكلّ في أخذه قيداً للموضوع؟! وليت شعري ما الفرق بين الاستطاعة في الحجّ والوقت في الصوم؟! فيقال: بأنّ وجوب الحجّ مشروط بالاستطاعة، وأمّا وجوب الصوم فلم يكن مشروطاً بالوقت، بل يتقدّم الوجوب عليه. بل الأمر في الزمان وأمثاله من

الأمور غير الاختيارية التي لابدّ من أخذها مفروض الوجود أوضح، وإلّا يلزم تكليف العاجز.

فظهر: أنّه لا وجه لدعوى إمكان الواجب المعلّق وتثليث الأقسام، بل الواجب ينقسم إلى مطلق ومشروط؛ لأنّ كلّ خصوصية لم تؤخذ مفروضة الوجود فالواجب بالنسبة إليها مطلق، وإن اُخذت مفروضة الوجود فالواجب بالنسبة إليها مشروط.

والذي أوقع صاحب «الفصول»ﷺ فيما وقع هو وجوب المقدّمات المفوّتة قبل وجوب ذيها، ولكن وجوبها لم يكن بملاك المقدّمية، بل بملاك آخر. ثمّ وردﷺ في ملاكها، فلاحظ[1].

وفيه **أوّلاً**: أنّ القائل بالواجب المعلّق لا يريد الفرق بين الزمان وسائر القيود، بل يريد تقسيم الواجب المطلق إلى منجّز ومعلّق، وقد عرفت أنّ الواجب المطلق الذي يكون الواجب المعلّق أحد مصاديقه يفترق عن الواجب المشروط ملاكاً وثبوتاً، بحيث لا يمكن إرجاع أحدهما إلى الآخر.

وحاصله: أنّ القيد تارةً يكون دخيلاً في نفس تعلّق غرض المولى، بحيث لولا القيد لما كان له غرض أصلاً، بل ربّما يكون مبغوضاً، مثلاً شرب المُسهل إنّما يحسن للمريض إذا شربه بعد المنضج ـ مثلاً ـ فشرب المسهل لا يكون مطلوباً ومراداً مطلقاً، بل مشروطاً وعلى تقدير شرب المنضج.

واُخرى لا يكون القيد دخيلاً في أصل تعلّق غرضه، بل يكون غرضه مطلقاً غير مقيّد، وإنّما يكون القيد دخيلاً في تحصيل غرضه المطلق المحقّق. فالإرادة المطلقة محقّقة فعلاً.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ١٧٨ ـ ١٩٦.

وهذا على قسمين: مُنجّز ومعلّق. والمنجّز معلوم. وأمّا المعلّق فهو كلّ شيء يترتّب عليه آثار الوجوب، ولكنّه يتوقّف وجوده على أمر لم يجعل بعد؛ إمّا لعدم كونه تحت الاختيار ـ كالزمان ـ أو كان تحت الاختيار ولكن لم تحصل بعد.

فتحصّل: أنّ القيود بحسب اللبّ ونفس الأمر مختلفة؛ فبعضها قيد للمادّة، وبعضها راجع إلى الهيئة. وليست جزافية وتحت اختيارنا حتّى يمكن إرجاعه إلى المادّة. فلكلٍّ من الواجب المشروط والمطلق ـ منجّزاً أو معلّقاً ـ ملاك يخصّه، لا ينقلب عمّا هو عليه، ولا يصير المشروط مطلقاً بحصول الشرط، ولا المطلق منجّزاً بحصول القيد المعلّق عليه.

فظهر ممّا ذكرنا: إمكان تصوير الواجب المعلّق، وكم فرق بين الواجب المعلّق والمشروط؟! نعم عرفت: أنّه لا نحتاج إلى تصويره، وقلنا: إنّ منشأ القول به هو ما رأى وجوب المقدّمات المفوّتة قبل وجوب ذيها، وقد سبق غير مرّة: أنّ وجوبها بملاك غير المقدّمية، فتدبّر واغتنم.

وثانياً: فبعد ما ظهر لك أنّ القائل بالواجب المعلّق لا يريد الفرق بين الزمان وسائر القيود ـ فسؤال الفرق بين الاستطاعة والتقييد بالزمان على فرض كونه دخيلاً في تحصيل الغرض عجيب مع وضوحه ـ بل بصدد بيان أنّه في بعض الموارد تكون مقدّمات شيء واجباً مع عدم وجوب ذيها، فيستكشف بذلك عن أنّ القيد قيد الواجب. وأمّا الوجوب فمطلق.

وظاهر: أنّ الفرق بين الاستطاعة والزمان لأجل أنّ المستفاد من الأدلّة: أنّ الاستطاعة شرط وجوب الحجّ، وأمّا الزمان في الصوم فشرط للواجب؛ لعدم كونه تحت اختيار المكلّف على ما ذكره.

وثالثاً: أنّ ما ذكره من أنّ القيود إذا كانت غير اختيارية فلا محيص من

خروجها عن تحت دائرة الطلب وتكون واقعة فوق دائرة الطلب؛ معلّلاً بأنّ التكليف بأمر غير اختياري غير معقول.

ففيه: أنّ الأمر يتعلّق بالمقيّد بالقيد، لا بالقيد. مثلاً لو أمر بالصلاة تحت السماء يكون المأمور به إتيان الصلاة المقيّدة بكونها تحت السماء، وهو مقدور للمكلّف، مع أنّ القيد ـ وهو السماء ـ لم يكن تحت اختياره؛ فالمأمور به هو المقيّد لا القيد.

نعم، إذا كان القيد اختيارياً للمكلّف ولم يكن حاصلاً فلابدّ من تحصيله، لا لأجل تعلّق الأمر به، بل بحكم العقل لتحصيل المقيّد. فلو أمر المولى بإتيان فعل في زمان كذا أو مكان كذا لم يكن المأمور به إيجاد المكان أو الزمان حتّى يقال بأنّه غير اختياري للمكلّف ـ حتّى تكون واقعة فوق دائرة الطلب ـ بل المأمور به هو إيقاع الفعل في ذلك الزمان أو المكان، وإيقاع الفعل في ذلك الزمان ـ كقبله أو بعده ـ أمر ممكن مقدور.

ولعلّ منشأ ما ذكره‏ قدس‌سره هو توهّم أنّ القائل بالواجب المعلّق يرى أنّ القيود داخلة تحت الطلب؛ ففرق بين القيود التي تكون تحت اختيار المكلّف وما تكون خارجة عنه، مع أنّ التقيّدات داخلة تحت الطلب، وإلّا فلو كان الأمر متعلّقاً بنفس القيد لم يبق فرق بين الجزء والشرط، وواضح: أنّه لا ملازمة بين كون القيد خارجاً عن تحت الاختيار، ومع ذلك يمكن إيجاد الفعل مقيّداً به. نعم إذا لم يكن للقيد وجود في الخارج أزلاً وأبداً فلا معنى لتقييد الأمر به.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه: أنّ تصوير الواجب المعلّق أمر ممكن لا غبار عليه، ولكنّه ـ كما ذكرنا غير مرّة ـ يتوجّه على صاحب «الفصول» قدس‌سره أنّه لا نحتاج إلى تجشّم ذلك، وإلى تثليث الواجب؛ لما أشرنا من إمكان وجوب المقدّمة المفوّتة قبل وجوب ذيها، فتدبّر.

حكم تردّد القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة

قد عرفت اختلاف القيود الراجعة إلى الهيئة عن القيود الراجعة إلى المادّة لبّاً وبحسب نفس الأمر ؛ فإن اُحرز كون القيد قيداً للمادّة أو الهيئة فيعمل على طبقه.

وإن شكّ في ذلك ودار الأمر بين رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة : فإن كان القيد متّصلاً بالكلام فلا إشكال في صيرورة الكلام بذلك مجملاً، لو لم يكن ظهور لغوي أو انصراف أو قرينة تعيّن المراد.

وأمّا إن كان القيد في كلام منفصل فالظاهر أنّه ـ أيضاً ـ كذلك ؛ إذ لا مرجّح لرجوعه إلى إحداهما دون الاُخرى.

نعم، حكي عن المحقّق الأصفهاني صاحب «الحاشية» والشيخ الأعظم الأنصاري قدس سرهما رجوع القيد إلى المادّة، ولكلٍّ منهما في ذلك وجهة هو مولّيها :

مقال صاحب الحاشية في رجوع القيد عند الدوران إلى المادّة ودفعه

ثمّ إنّ صاحب «هدايه المسترشدين» قدس سره ذكر عن بعض أنّ مقتضى الأصل في دوران الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة رجوعه إلى المادّة ؛ لأنّ تقييد الهيئة مستلزم لتقييد المادّة أيضاً، دون العكس[1].

توضيح ما ذكره بتقريب منّا هو : أنّه بعدما علم إجمالاً بطروّ تقييد في الكلام، ودار أمره بين تقييدٍ وتقييدين، فأحد القيدين معلوم والآخر مشكوك فيه، والأصل

---

١ ـ هداية المسترشدين ٢ : ٩٨.

عدمه ؛ فلو كان القيد راجعاً إلى الهيئة يستلزم تقييد المادّة أيضاً ؛ إذ لا يمكن إطلاق المادّة مع تقييد الهيئة ، بخلاف العكس ؛ لأنّه لو رجع القيد إلى المادّة فلا تتعدّى حريمها . فتقييد المادّة معلوم تفصيلاً على أيّ تقدير ، بخلاف تقييد الهيئة ؛ فإنّه مشكوك فيه ؛ فمقتضى الأصل رجوع القيد إلى المادّة .

ذكر وتعقيب

وقد أورد المحقّق النائيني تَيِّئُ على مقال المحقّق صاحب «الحاشية» إشكالين[1] :

الأوّل : أنّ التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، فحيثما امتنع الإطلاق امتنع التقييد . وفيما نحن فيه : لو رجع القيد إلى الهيئة وكان وجوب الحجّ ـ مثلاً ـ مشروطاً بالاستطاعة فلا يعقل الإطلاق في طرف المادّة ؛ إذ بعدما كان وجوب الحجّ بعد فرض حصول الاستطاعة فكيف يكون الحجّ واجباً في كلتا صورتي الاستطاعة وعدمها ، الذي هو معنى الإطلاق ؟ !

الثاني : أنّ كلّ قيد يرجع إلى المادّة يقتضي لزوم تحصيلها ، ومقتضى كونه قيداً للهيئة أخذه مفروض الوجود ـ كما سبق ـ فالاستطاعة في الحجّ إن اُخذت قيداً للهيئة فلابدّ وأن تكون مفروضة الوجود ؛ فلا معنى بعده لتقييد المادّة بها أيضاً ، المقتضي للزوم تحصيلها ؛ لأنّه تحصيل للحاصل . فتحصّل : أنّ دعوى كون تقييد الهيئة مستلزماً لتقييد المادّة ممّا لا يرجع إلى محصّل .

نعم ، النتيجة المقصودة من تقييد المادّة حاصلة قهراً عند تقييد الهيئة ؛ لأنّ

---

١ ـ قلت : ولا يخفى أنّ ما نعدّه إشكالاً ثانياً ذكره العلّامة المقرّر رحمه الله تقريباً للوجه الأوّل ، ولعلّه اشتباه منه ، وإلّا فكلّ منهما وجه على حدة ، فتدبّر . [المقرّر حفظه الله]

المقصود من تقييد الحجّ بالاستطاعة ليس إلّا وقوع الحجّ بعد التلبّس بالاستطاعة، وهذا المعنى حاصل بعد تقييد الهيئة.

ولكن هذا غير تقييد المادّة بحيث يكون رجوع القيد إلى الهيئة موجباً لتعدّد التقييد[١]، انتهى.

وفيه: أنّه لا يتوجّه على المحقّق صاحب «الحاشية»ﯟ شيء من الإشكالين:

أمّا الإشكال الأوّل: فلأنّ معنى قولهم: إنّ التقييد في مورد يمكن فيه الإطلاق هو لحاظ الشيء بحياله مجرّداً عن طروّ التقييد عليه، فإن كان مطلقاً يمكن فيه التقييد، وإلّا فلا. وأمّا فرض التقييد في شيء وتوقّع الإطلاق منه فأمر غير مترقّب.

وبالجملة: المدار ملاحظة الشيء نفسه مع قطع النظر عن طروّ التقييد؛ فـفي المثال المفروض لابدّ وأن يفرض الحجّ قبل ورود التقييد من ناحية الهيئة، وواضح: أنّه يقبل الإطلاق كما يقبل التقييد.

وما أورده المحقّق النائينيﯟ على صاحب «الحاشية» يكون دليلاً على مقالته؛ لأنّه حيث يرى أنّ تقييد الهيئة مستلزم لتقييد المادّة، فهنا أيضاً حيث يرجع القيد إلى الهيئة وكان وجوب الحجّ مشروطاً بالاستطاعة فلا محالة قيّدت المادّة أيضاً.

وإن شئت مزيد توضيح فنقول: لا إشكال في أنّه لقوله تعالى: ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا**﴾[٢] إطلاق وملاحظة الإطلاق فيه بالنسبة إلى الربوي وغيره إنّما هو قبل ملاحظة طروّ التقييد عليه بكونه غير ربوي، وإلّا فبعد فرض تقييد الحلّية بكونها غير ربوي لا معنى للإطلاق بالنسبة إليه.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢١٣ ـ ٢١٤.

٢ ـ البقرة (٢): ٢٧٥.

فما أُفيد ـ مضافاً إلى أنّه غير متوجّه على قول صاحب «الحاشية» ـ يمكن أن يكون تأييداً له، فتدبّر.

وأمّا الإشكال الثاني: فلأنّ القيود على قسمين: فقسم منها يكون في الرتبة السابقة على الأمر والبعث، والقسم الآخر يكون في الرتبة المتأخّرة عن الأمر والبعث.

فإن كانت القيود واقعة في الرتبة السابقة تكون من قيود الموضوع وتكون تحت دائرة الطلب، فلابدّ للمكلّف تحصيلها. وأمّا القيود المتأخّرة عن تعلّق الهيئة بالموضوع فلا تكاد تدعو الهيئة إليها؛ لأنّها لا تدعو إلّا إلى موضوعه، والمفروض: أنّ التقييد حصل بعد تقيّد الهيئة بالموضوع.

فحينئذٍ: للمحقّق صاحب «الحاشية» أن يقول: إنّ تقييد الهيئة حيث يستلزم تقييد المادّة، فتقييد المادّة يكون في الرتبة المتأخّرة عن تعلّق الهيئة بالموضوع، فلا تكاد تبعث الهيئة إلى ما تأخّر، هذا.

عدم تمامية مقالة المحقّق صاحب الحاشية

ولكن الذي يقتضيه التحقيق: عدم تمامية مقالة المحقّق الأصفهاني ﵀، فينبغي مقدّمةً ذكر معنى الإطلاق والتقييد مجملاً، ثمّ عطف النظر فيما أفاده:

فنقول: معنى الإطلاق في الموضوع أو المادّة، هو أنّ العاقل المختار إذا أخذ لفظاً موضوعاً لهيئة قابلة للصدق على مصاديق موضوعاً للحكم، ولم يذكر له قيداً، فيستكشف العقل من ذلك: أنّ نفس الماهية تمام الموضوع للحكم. ويحتجّ العقلاء بعضهم على بعض بذلك.

ولو قيّد بقيد يكون الموضوع له الماهية المتقيّدة مثلاً إذا قال المولى إذا كان في مقام البيان: «أعتق رقبة»، وتمّت سائر مقدّمات الحكمة فيه. يستفاد من ذلك: أنّ نفس ماهية الرقّية ـ مؤمنة كانت أم كافرة ـ تمام الموضوع للحكم عليه بالإعتاق. وأمّا لو قيّدها بقيد الإيمان فتكون الرقّية جزء الموضوع، وجزؤه الآخر الإيمان.

ودلالة ذلك واحتجاج العقلاء بعضهم على بعض في ذلك ليس من باب دلالة اللفظ، بل من باب دلالة العقل.

والإطلاق أو التقييد المبحوث عنهما في المقام إنّما هو بلحاظ ورود الحكم عليه؛ فالمطلق هو الذي أُخذ موضوعاً للحكم بلا قيد، والمقيّد هو الذي أُخذ موضوعاً للحكم مع القيد.

وبما ذكرنا يظهر سرّ إفرادهم مبحث الإطلاق والتقييد عن مبحث العامّ والخاصّ؛ لأنّ سنخ دلالة أحدهما غير الآخر؛ فيكون ذكر مبحث الإطلاق والتقييد في مباحث الألفاظ مسامحة.

ولا يخفى: أنّ المطلق والمقيّد غير الطبيعة اللابشرط وبشرط شيء؛ لطروّ الإطلاق والتقييد في الموضوعات الشخصية بلحاظ حالاتها. مثلاً لو قال المولى: «أكرم زيداً»، ولم يقيّد إكرامه بحالة دون أُخرى، يستكشف منه: أنّ زيداً بدون تقييده بقيدٍ تمام الموضوع لوجوب الإكرام. فذكر الاعتبارات من اللابشرط أو بشرط الشيء هناك أجنبي.

هذا إجمال المقال في المطلق والمقيّد، وسيوافيك تفصيله في مبحث المطلق والمقيّد، فارتقب.

إذا تمهّد لك: أنّ الإطلاق أو التقييد إنّما هو بعد تعلّق الحكم، فإن أراد المحقّق «صاحب الحاشية» من «استلزام تقييد الهيئة تقييد المادّة» أنّه بتقييد الهيئة يتقيّد

المادّة، ففيه: أنّ الموضوع في الواجب المشروط هو الذات، والشرط خارج عنه مثلاً الموضوع في «إن استطعت فحجّ» هو الحجّ، والاستطاعة خارجة عنه غير مربوطة به، نعم دخيلة في تعلّق الحكم والوجوب عليه. فهنا قيّدت الهيئة، ولم تـقيّد المـادّة والموضوع، وهو واضح.

وإن أرادﷺ بالاستلزام: أنّه بتقييد الهيئة تحصل تضيّقاً في المادّة تبعاً لأنّه بعد تقييد وجوب الحجّ بالاستطاعة يستفاد أنّ الحجّ قبل الاستطاعة لم يكن واجباً، وإنّما هو بعد الاستطاعة ففيه: أنّ هذا تقييد للهيئة لا المادّة، ومجرّد تضييق تبعي في المادّة لا يطلق عليه التقييد، وكم فرق بين تقييد شيء وبين تضييق دائرته؟! فتدبّر.

ولو كفى هذا المقدار في صدق التقييد فنقول: إنّ تقييد المادّة يستلزم تقييد الهيئة كذلك؛ بداهة أنّه إذا كانت الصلاة المتقيّدة بالطهور ـ مثلاً ـ مطلوباً ومـأموراً بهـا توجب تضييقاً في ناحية الطلب، وتكون الهيئة متعلّقة بالطبيعة المتقيّدة، **هذا أوّلاً**.

وثانياً: أنّه قد سبق بما لا مزيد عليه: أنّ لكلّ من تقييد المادّة والهيئة ملاكاً ومناطاً يخصّه، تجب عنده وتمتنع دونه.

وبالجملة: تختلف القيود الراجعة إلى المادّة عن القيود الراجعة إلى الهيئة ثبوتاً، ولكلٍّ منهما ملاك خاصّ به؛ فلا ملازمة في البين، فتدبّر.

هذا كلّه في مقالة المحقّق صاحب «الحاشية»ﷺ في رجوع القيد إلى المادّة عند الدوران، وقد عرفت ضعفه.

مقالة الشيخ في رجوع القيد إلى المادّة عند الدوران ودفعها

وأمّـا ما عن الشيخ الأعظمﷺ في ذلك، فذكر لتـرجيح رجـوع القـيـد إلى المادّة وجهين:

وليعلم: أنّ هذا منه ﷺ مبني على الفرض، وإلّا فهو يرى أنّ مرجع تقييد الهيئة إلى تقييد المادّة، فلابدّ على مبناه أن يقول: إذا دار الأمر بين تقييدٍ وتقييدٍ فالشأن ماذا؟ لدوران الأمر بين نحوي التقييد، كما لا يخفى، فتدبّر.

الوجه الأوّل: أولوية تقييد إطلاق البدلي من الشمولي

إنّ إطلاق الهيئة شمولي وإطلاق المادّة بدلي. وقال في معنى الإطلاق الشمولي بأنّه إذا كان لوجوب الإكرام ـ مثلاً ـ إطلاق يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديراً للمادّة. وقال في معنى الإطلاق البدلي بأنّه لا يشمل فردين في حالة واحدة؛ فلو دار الأمر بين تقييد أحدهما فتقييد الثاني أولى[1].

ثمّ إنّ الشيخ ﷺ لم يذكر وجهاً لتقديم الإطلاق الشمولي على الإطلاق البدلي. نعم، ذكر المحقّق النائيني ﷺ لذلك وجهين:

أحدهما: أنّ تقديم الإطلاق البدلي يقتضي رفع اليد عن الإطلاق الشمولي في بعض مدلوله ـ وهي حرمة إكرام الفاسق في قوله: «لا تكرم فاسقاً» ـ بخلاف تقديم الإطلاق الشمولي؛ فإنّه لا يقتضي رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدلي أصلاً، كقولك: «أكرم عالماً»؛ لأنّ معنى الإطلاق البدلي هو أحد الأفراد على سبيل البدلية، وهذا المعنى ثابت ومحفوظ مع الإطلاق الشمولي. غاية الأمر: كانت دائرته وسيعة، فصارت ضيّقة، ولكن لا يعدّ هذا تصرّفاً في مدلوله.

وبعبارة أُخرى: تقييد الإطلاق الشمولي يوجب تصرّفاً في دليله، ولا يوجب تصرّفاً وتقييداً في إطلاق البدلي؛ فإنّه باقٍ على مفاده عند ذلك.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٤٩ / السطر ١٩.

نعم، غاية ما يقتضيه تقييد الإطلاق الشمولي هو تضييق دائرة الإطلاق البدلي، وكم فرق بين التصرّف في دليله وتقييده، وبين تضييق دائرته.

ثانيهما: أنّ الإطلاق البدلي يحتاج ـ زائداً على كون المولى في مقام البيان وعدم نصب القرينة على الخلاف ـ إلى إحراز تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض، حتّى يحكم العقل بالتخيير بينها، بخلاف الإطلاق الشمولي؛ فإنّه لا يحتاج إلى ذلك، بل يكفي في ذلك تعلّق النهي بالطبيعة غير المقيّدة ـ مثلاً ـ فيسري الحكم إلى الأفراد قهراً. فمع الإطلاق الشمولي لا يحرز العقل تساوي الأفراد في الوفاء بالغرض؛ فيكون الإطلاق الشمولي حاكماً على الإطلاق البدلي من حيث دليليّته وحجّيته[1]، انتهى.

وفيه: أنّ لنا كلاماً مع الشيخ الأعظم‌ؒ وكلّ من يحذو حذوه من إثبات الشمولية والبدلية للإطلاق، وكلاماً آخر مع المحقّق النائيني ومن وافقه على كلامه:

أمّا الكلام مع الشيخ‌ؒ فهو: أنّه ـ كما سيوافيك مفصّلاً في مبحث المطلق والمقيّد ـ يمكن تعقّل الاستغراقية والبدلية والمجموعية في العموم، وأمّا في الإطلاق فلا.

أمّا إمكان تعقّلها في العموم: فلوجود لفظ يدلّ على العموم، كلفظة «كلّ»؛ فإنّها وضعت لتدلّ على كثرة مدخوله، و«التنوين» و«أيّ الاستفهامية» وضعتا للبدلية، ولفظة «المجموع» وضعت على المجموعي. ودلالة «كلّ عالم» على الأفراد والشمول ليست بدالّ واحد، بل بدوالّ متعدّدة؛ لأنّ لفظة «كلّ» يدلّ على الكثرة الإجمالية، و«العالم» لا يدلّ إلّا على المعنى الذي وضع له ـ وهو: مَن له العلم ـ وإضافة «الكلّ» إلى «العالم» تفيد كثرة أفراد العالم؛ فهناك دوالّ متعدّدة ومدلولات كذلك.

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ١٦١ ـ ١٦٢.

وأمّا عدم تعقّلها في الإطلاق : فلأجل أنّ غاية ما تقتضيه مقدّمات الحكمة في مورد جريانها هي أنّ ما جعل موضوعاً تمام الموضوع للحكم، من غير دخالة قيد آخر فيه، وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ. ولا دلالة لها على الأفراد؛ بداهة أنّه لا شأن لمقدّمات الحكمة لإثبات ما يكون خارجاً عن مدلول اللفظ؛ وهو الأفراد.

وبالجملة : اللفظ إذا كان موضوعاً لمعنى فحكمة الوضع تقتضي أن لا يدلّ إلّا على ما وضع له ولا يتجاوزه إلى غيره. فاللفظة الموضوعة لنفس الطبيعة لا تكاد تدلّ على الخصوصيات والأفراد إلّا بدالّ أو دوالّ أُخر.

وغاية ما تقتضيه مقدّمات الحكمة ويكون موضوع احتجاج العقلاء بعضهم على بعض، إنّما هي نفس الطبيعة، وأمّا حكايتها عن الخصوصيات الشخصية والفردية فلا. ألا ترى أنّ الإطلاق في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] هو أنّ تمام الموضوع للحكم بالحلّية عند العقلاء هو نفس طبيعة البيع وماهيّته، لا أفرادها؟! فإنّها ليست مفاد اللفظ، ولا مفاد الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

فالإطلاق الشمولي ممّا لا معنى محصّل له، كما أنّ الأمر كذلك في الإطلاق البدلي؛ لأنّه لا يستفاد من قوله: «أعتق رقبة» البدلية؛ لا من اللفظ، ولا من التنوين؛ لأنّ الرقّية وضعت لنفس الطبيعة، والتنوين إذا كان للتنكير يدلّ على تقيّدها بقيد الوحدة غير المعيّنة، وأمّا كونها تمام الموضوع فيستفاد من مقدّمات الحكمة.

فظهر: أنّ مفاد الإطلاق في المقامين شيء واحد؛ وهو كون ما جعل موضوعاً تمام الموضوع للحكم، من غير تقييد. وأمّا الشمولية والبدلية فغير مربوطتين بالإطلاق رأساً، بل هما من تقسيمات العامّ.

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٧٥.

نعم، يشترك الإطلاق مع العموم الاستغراقي في النتيجة، ولكن إفادة الإطلاق ذلك إنّما هي لانطباق مفاد اللفظ على الموجودات الخارجية، لا بدلالة اللفظ، وكم فرق بين إفادة اللفظ الكثرة، وبين إفادة اللفظ معنى ينطبق على الأفراد! وكذا في مورد تكون النتيجة البدلية؛ فإنّه يشترك مع العموم البدلي، ولكنّه فرق بينهما من حيث إنّ العموم يدلّ باللفظ، وأمّا المطلق فيدلّ على معنى ينطبق على ذلك.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الشمولية والبدلية خارجتان عن مدلول المطلق، ولا يكاد يمكن إثباتهما بمقدّمات الحكمة. فإن أُريد بالشمولية ـ مثلاً ـ دلالة لفظ المطلق على كلّ فردٍ فردٍ ـ نظير العموم ـ فقد عرفت حاله. وإن أُريد بالشمول أنّه بعد تماميةِ مقدّمات الحكمة يحكم العقلاء بأنّ الطبيعة موضوعة للحكم، بحيث كلّما تحقّقت الطبيعة يتعلّق بها الحكم، فله وجه، ولكنّه لا يرتبط بمقام الدلالة ومقام اللفظ.

فدوران الأمر بين الإطلاق الشمولي والبدلي ممّا لا معنى محصّل له، فلا تصل النوبة إلى تعارضهما حتّى يقدّم أحدهما على الآخر.

فانقدح ممّا ذكرنا: عدم استقامة كلام شيخنا الأعظم الأنصاري ﴿تيَّرُّ﴾ ومن وافقه على ذلك في إثبات الشمولية والبدلية للإطلاق.

وأمّا **الكلام المختصّ بالمحقّق النائيني** ﴿تيَّرُّ﴾ ومن وافقه على مقالته فهو: أنّه قد عرفت عدم تمامية الشمولية والبدلية في الإطلاق؛ فلو تمّتا في الإطلاق ولكن الوجهين اللذين ذكرهما هذا المحقّق لتقديم الإطلاق البدلي على الإطلاق الشمولي غير خاليتين عن الإشكال.

أمّا ما ذكره في الوجه الأوّل؛ من أنّ تقديم الإطلاق البدلي يقتضي رفع اليد عن الإطلاق الشمولي، دون العكس؛ لأنّه لا يقتضي رفع اليد عن مدلول الإطلاق البدلي، غاية الأمر: أنّه كانت وسيعة فتضيّقت بالتقييد، ففيه: ـ مضافاً إلى المناقشة

فيما مثّل للإطلاق الشمولي بقوله: «لا تكرم فاسقاً»؛ لأنّه بلحاظ وقوع النكرة في سياق النفي من ألفاظ العموم ولا يصلح مثالاً للمطلق ـ أنّ التضيّق لا يكاد يعقل إلّا بعد التقييد.

وليت شعري كيف لا يكون التضيّق تصرّفاً في الدليل مع أنّ التضيّق مرهون التقييد، وهو عين التصرّف في الدليل؟! مثلاً لو قلت: «أعتق رقبة» فهو مطلق بدلي ينطبق على جميع الرقبات على سبيل البدلية، فإذا قيّدتها بالمؤمنة فقد ضيّقتها.

وبالجملة: إرجاع القيد إلى كلّ من الإطلاق الشمولي والبدلي يستلزم التصرّف فيه ـ ولو بالتضيّق ـ ومعه كيف يصحّ أن يقال: إنّه لو رجع القيد إلى الهيئة لا يرفع اليد عن إطلاق المادّة؟!

وأمّا ما ذكره في الوجه الثاني ـ من احتياج الإطلاق البدلي إلى أمرٍ زائد على مقدّمات الحكمة ـ ففيه: أنّه ـ كما عرفت ـ لا فرق بين الإطلاق الشمولي والبدلي في أنّه بعد تمامية مقدّمات الحكمة يستفاد الشمولية والبدلية؛ وذلك لأنّه لو تمّت المقدّمات في قولك: «أكرم العالم»، واستفيد منه الشمولية، فكذلك لو قيل: «أكرم عالماً» لو تمّت المقدّمات يستفاد منه البدلية.

وبالجملة: بعد تمامية المقدّمات فكما يستفاد الإطلاق الشمولي وتساوي الأفراد في موضوعيتها للحكم، فكذلك يستفاد البدلية وتساوي الأفراد في موضوعيتها للحكم.

فظهر: أنّه لو دار الأمر بين تقييد الإطلاق الشمولي أو البدلي لا مرجّح لأحدهما على الآخر في أنّ تقييد كلّ منهما تصرّف في الآخر، ولا يحتاج إطلاق البدلي إلى أمر زائد على مقدّمات الحكمة، وقبل جريان مقدّمات الحكمة يدلّ كلّ منهما على نفس الطبيعة.

عدم تصوير الإطلاق الشمولي والبدلي في الهيئة والمادّة

هذا كلّه في تصوير الإطلاق الشمولي والبدلي في بابه. فلو سلّم أنّ الإطلاق على نحوين: شمولي وبدلي، ولكن إجراؤهما في المقام والقول بأنّ الإطلاق في الهيئة شمولي وفي المادّة بدلي، ممنوع عقلاً، ولا يكاد يمكن تصوير الإطلاق الشمولي في الهيئة والبدلي في المادّة أصلاً؛ وذلك لوجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الشمولي الذي يعتقده الشيخ‌تيُّ وغيره في المطلق هو كالعامّ من حيث الشمولية للأفراد في عرض واحد؛ فالبيع ـ مثلاً ـ في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] يشمل جميع أفراد البيوع في عرض واحد، فجميع أفراد البيع في عرض واحد يكون موضوعاً للحكم. وأمّا الإطلاق البدلي فلا يشمل الفردين في عرض واحد.

فإذن: إطلاق الهيئة في قولك: «أكرم العالم» مثلاً هو كون جميع التقادير المتصوّرة للعالم أو الإكرام يتعلّق بها الوجوب في عرض واحد. ومقتضى بدلية المادّة هو أنّ مصداقاً من العالم بجميع تقاديره يتعلّق به وجوب الإكرام. ولا يمكن اجتماعهما؛ للزوم ذلك تعلّق وجوبات كثيرة على فردٍ ما.

وبالجملة: لو كانت مادّة «أكرم» بدلياً فمعناه فردٌ ما من الإكرام. فإذا كان للهيئة إطلاق شمولي ـ الذي معناه الوجوب على جميع التقادير ـ يلزم أن يكون إكرامٌ ما متعلّقاً للوجوبات، وهو محال؛ لامتناع تعلّق إرادات ووجوبات في عرض واحد على فردٍ ما.

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٧٥.

وإن أُريد بالإطلاق الشمولي في الهيئة: أنّ الوجوب والبعث واحد لكن لا قيد له، فالمراد من وجوبه على كلّ تقدير: أنّه لا يتعلّق الوجوب بتقدير خاصّ، فهو صحيح معقول، ولكنّه رجوع عن الإطلاق الشمولي.

ولكن المادّة مطلقة بهذا المعنى؛ فلا فرق بين إطلاق الهيئة والمادّة. فلا مرجّح لتقديم الإطلاق في الهيئة على الإطلاق في المادّة.

الوجه الثاني: أنّ البدلية أو الشمولية في كلّ مورد إنّما هي بلحاظ الموضوع والمتعلّق، مثلاً شمولية قوله: «أكرم كلّ عالم» أو «العالم» إنّما هي باعتبار متعلّقه، والبعث المتعلّق بالأفراد أو الطبيعة المنحلّة في اعتبار العقل والعقلاء إلى الأفراد ـ كما يرون ـ يكون شمولياً بالتبع، وكذا في البدلية.

وبالجملة: الشمولية والبدلية إنّما هما للمتعلّق أوّلاً وبالذات، وتعرضان للهيئة تبعاً.

ففيما نحن فيه: شمولية الهيئة أو بدليتها تابعة للمادّة، فإذا كان للمادّة التي تكون متعلّقاً ومركوباً للهيئة إطلاق بدلي فبتبع المادّة لابدّ وأن يكون إطلاق الهيئة بدلياً. فالقول بكون إطلاق الهيئة شمولياً وإطلاق المادّة بدلياً تناقض، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لو دار الأمر بين رجوع القيد إلى الهيئة أو المادّة فلا يمكن التشبّث لتقديم أحدهما على الآخر من ناحية الشمولية والبدلية.

فظهر: أنّ الإطلاق الشمولي والبدلي ممّا لا محصّل له، ولو فرض لهما معنى معقول ففيما نحن فيه ـ أعني الهيئة والمادّة ـ غير معقول، ومع فرض تعقّلهما لا وجه لتقديم التقييد في إحدهما على الآخر، فتدبّر.

الوجه الثاني : بطلان محلّ الإطلاق في المادّة بتقييد الهيئة

إنّ تقييد الهيئة وإن لم يستلزم تقييد المادّة ، إلّا أنّه مع ذلك فالحكم بتقييد المادّة أولى ؛ لدوران الأمر بين تقييدين يكون أحدهما مبطلاً لمحلّ الإطلاق في الآخر ويرفع مورده ، ولكن الآخر لا يؤثّر في مورد إطلاقه شيئاً ، ولا شكّ أنّ التقييد الثاني أولى ؛ وذلك لأنّه لا يكاد يستريب أحد في أنّ المرجع في أمثال المقام العرف والعقلاء ، ولا شكّ في أنّ التقييد وإن لم يكن مجازاً إلّا أنّه خلاف الأصل . ولا فرق في لبّ المعنى بين تقييد الإطلاق وبين أن يعمل عملاً يبطل محلّ الإطلاق .

هذا في إثبات الكبرى ؛ وهي أنّه في دوران الأمر بين نحوي التقييد فالاعتبار يساعد تقديم ما لا يوجب إبطال محلّ الإطلاق في الآخر .

وأمّا إثبات الصغرى وأنّ ما نحن فيه من موارد تلك الكبرى فلأنّه لو قيّدت الهيئة لزم أنَ لا يكون لإطلاق المادّة محلّ حاجة وبيان ؛ لأنّها مقيّدة به ؛ بمعنى أنّ وجودها لا ينفكّ عن وجود القيد ، فلا يكون لإطلاقها بعد محلٌّ ، بخلاف تقييد المادّة ؛ فإنّ الأخذ بإطلاق الهيئة مع ذلك في محلّه ، فيمكن الحكم بوجوب الفعل على تقدير وجود القيد وعدمه[1] ، انتهى محرّراً .

أقول : يظهر من الذين تصدّوا دفع مقالة الشيخ تتِئِ ـ كالمحقّق العراقي تتِئِ حيث يرى أنّ تقييد المادّة قهري تبعي ، كما سيجيء ـ أنّهم يرون تمامية الصغرى ، ومناقشتهم إنّما هي في الكبرى .

ولكن الذي يقتضيه النظر : عدم تمامية الصغرى والكبرى جميعاً ؛ وذلك :

---

١ ـ مطارح الأنظار : ٤٩ / السطر ٢٢ .

أمّا عدم تمامية الصغرى: فلما ذكرنا غير مرّة أنّه تختلف قيود الهيئة والمادّة ثبوتاً وواقعاً، ولكلّ منهما ملاك يخصّه، فلا يختلف ولا يختلط بعضها ببعض. فلا وجه لأن يريد الشيخ قدس سره بقوله: «إنّه لو قيّدت الهيئة يلزم أن لا يكون لإطلاق المادّة محلّ» أنّ تقييد الهيئة في الحقيقة يرجع إلى تقييد المادّة، أو أنّه تتقيّد المادّة قهراً وتبعاً تقييداً اصطلاحياً.

فإن أراد بقوله ذلك: أنّ تقييد الهيئة يوجب نحو تضييق في دائرة ما كانت موسّعة ـ وهي المادّة ـ ففيه: أنّه وإن كان كذلك، إلّا أنّه لا يختصّ ذلك بتقييد الهيئة، بل العكس أيضاً كذلك؛ فإنّه بتقييد المادّة أيضاً يوجب نحو تضيّق في دائرة الهيئة بعدما كانت موسّعة. بيان ذلك على عهدة مثال، مثلاً: قولك: «أكرم زيداً» لا يكون للهيئة ـ وهي الوجوب ـ ولا المادّة ـ وهي الإكرام ـ قيد، بل لكلّ منهما إطلاق، ومقتضى البعث المطلق نحو المادّة المطلقة هي وجوب أنحاء الإكرامات لزيد.

فإن ورد قيد وعلمنا برجوعه وتعلّقه بالهيئة والبعث، كأن قال: «إن جاءك زيد فأكرمه»، وعلمنا أنّ المجيء قيد للوجوب، فمعناه: أنّ البعث والوجوب إنّما يتعلّقان بطبيعة الإكرام في حال مجيء زيد؛ وبذلك تتضيّق دائرة الإكرام قهراً، لا بمعنى تقيّده، بل بمعنى إبطال محلّ الإطلاق فيه؛ لكون المطلوب الإكرام حال المجيء بعدما كانت مطلوباً في جميع الأحوال.

وإن ورد قيد وعلمنا برجوعه إلى المادّة، كأن قال: «أكرم زيداً إكراماً حال مجيئه»، فطبيعة الإكرام قُيّدت بحال المجيء، ويتقيّد بذلك محلّ إطلاق الهيئة ويعرض له تقييد قهري، فتدبّر.

فقد ظهر لك ممّا قرّرنا: أنّه بتقييد كلّ من الهيئة والمادّة يتضيّق صاحبتها، ولا مزية لتقييد الهيئة على تقييد المادّة في ذلك.

فإن أراد الشيخ﴿قدس سره﴾ بقوله: «إنّه لو قيّدت الهيئة...» إلى آخره، أنّ تقييد الهيئة يوجب نحو تضييق في المادّة، فقد عرفت أنّ العكس أيضاً كذلك.

وبذلك يظهر الضعف في قوله: إنّ بعد تقييد المادّة يمكن الحكم بالوجوب على تقدير وجود القيد وعدمه.

وإن أراد بقوله ذلك ـ كما لا يبعد ـ أنّ تقييد الهيئة يبطل محلّ إطلاق المادّة، ولكن إذا كان الواجب مقيّداً بقيد لا يوجب ذلك تضيّقاً في الوجوب؛ لأجل أنّ الوجوب في الواجب المعلّق فعلي ولم يكن مقيّداً، مع أنّ الواجب معلّق ومنوط على حصول قيده.

ففيه: أنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان الواجب معلّقاً على الزمان؛ فإنّ الوجوب قبل تحقّق الزمان فعلي، ولكن الواجب معلّق على الشرط. وأمّا إذا كان الواجب معلّقاً على غير الزمان فيوجب تقيد الواجب نحو تضييق في الوجوب أيضاً؛ وذلك لأنّه لو كان الإكرام معلّقاً على مجيء زيد ـ مثلاً ـ فيوجب ذلك نحو تضيّق في دائرة الوجوب؛ فإنّه لا يكاد ينهدر الوجوب إلى الطبيعة المطلقة، بل إلى الطبيعة المقيّدة.

وبالجملة: دعوى أنّ قيد الواجب لا يوجب إبطال محلّ إطلاق الهيئة مطلقاً غير وجيه.

فتحصّل: أنّ ما أفاده الشيخ﴿قدس سره﴾ لترجيح رجوع القيد إلى المادّة بأحد الاحتمالين غير مفيد. هذا كلّه في عدم تمامية الصغرى.

وأمّا عدم تمامية الكبرى: فلأنّ الكبرى المدّعاة هي أنّه لو دار الأمر بين نحوي التقييد فالاعتبار يساعد تقييد ما لا يوجب إبطال محلّ الإطلاق في الآخر.

ففيه: أنّ المرجع في أمثال المقام هو الظهور، ولا خصوصية لما ذكر في انعقاد الظهور في طرف الهيئة، بل ربّما ينعكس الأمر، كما لا يخفى.

وبالجملة: الملاك كلّ الملاك في ذلك هو الظهور، ولم يكن ذلك مرهوناً بهذه التدقيقات المدرسية أو ما بحكمها.

فظهر: أنّ الوجه الثاني الذي أفاده الشيخ‏ قدس سره لترجيح رجوع القيد إلى المادّة دون الهيئة أيضاً ممّا لا يمكن المساعدة عليه، فتدبّر.

نقل و تعقيب

وقد تصدّى المحقّق العراقي‏ قدس سره لدفع ما أفاده الشيخ الأعظم‏ قدس سره بوجه آخر، لكنّه غير تمام، فقال ما حاصله:

التحقيق في المقام أن يقال: إنّ القيد المزبور إمّا يكون متّصلاً بالكلام، أو منفصلاً عنه، فعلى الأوّل: إمّا يوجب صيرورة الكلام مجملاً أو لا، فإن أوجب إجماله ـ كما هو الحقّ ـ فلا وجه للترجيح الذي ذكره الشيخ‏ قدس سره، ولا لما أُورد عليه من أنّ مخالفة الأصل العقلائي هو ترك الأخذ بالظهور المنعقد؛ لاحتمال قرينية الموجود. وأمّا إرجاع القرينة الموجودة في الكلام إلى بعضه بنحو يوجب رجوعها إليه انتفاء ظهور بعضه الآخر فيما كان ظاهراً فيه فليس ذلك بمخالف للأصل؛ لانتفاء موضوع الأخذ بالظاهر، كما هو المفروض.

وأمّا إن لم يوجب اتّصال القيد إجمال الكلام فلا يتّجه الإيراد المذكور على ما أفاده الشيخ‏ قدس سره من رجحان رجوع القيد إلى المادّة؛ لأنّ ما أفاده الشيخ أقلّ مخالفةً للأصل العقلائي؛ لأنّه إذا كانت قلّة مخالفة الأصل من المرجّحات يكون اختيار إرجاع القيد إلى المادّة أولى من اختيار إرجاعه إلى الهيئة؛ لأنّ إرجاعه إلى الهيئة ترك للأخذ بظهورين، وأمّا إرجاعه إلى المادّة ترك للأخذ بظهور واحد، ولا ريب في أنّ الثاني أقلّ مخالفةً للأصل؛ فيلزم الأخذ به. هذا إذا كان القيد متّصلاً بالكلام.

وأمّا إذا كان منفصلاً عنه فلا ريب في دخله في المادّة؛ لأنّه في الواقع إن كان راجعاً إليها فهي مقيّدة به ذاتاً، وإن كان راجعاً إلى الهيئة، فالمادّة مقيّدة به تبعاً، وعلى كلٍّ: نعلم تفصيلاً بتقيّدها به، ويكون احتمال رجوعه إلى الهيئة وتقيّدها به شكّاً بدوياً يصحّ التمسّك بإطلاقها لإلغائه.

ولكن مع ذلك لا يجب تحصيل القيد؛ لأنّ تقييد المادّة لا يكون متيقّناً من هذه الجهة؛ إذ تقييد الهيئة ـ الذي يوجب تقييد المادّة ـ هو جهة عدم إمكان الامتثال إلّا بعد وجود ذلك القيد، وأمّا حيث وجوب تحصيل ذلك القيد فلا يترتّب عليه، بل هو مترتّب على تقييد المادّة أصالةً، فإطلاقها ينفيه عنها ويثبت بذلك رجوعه إلى الهيئة؛ للعلم الإجمالي برجوعه إلى إحداهما، وواضح: أنّ مثبتات الأُصول اللفظية حجّة، كما أنّ إطلاق الهيئة منتفية عنها، ويثبت بذلك رجوعه إلى المادّة بالنحو المزبور. فالإطلاقان متعارضان، وإذ لا مرجّح لأحدهما على الآخر فيتساقطان، ويكون احتمال وجوب تحصيل القيد شكّاً بدوياً يجري فيه البراءة. ونتيجة ذلك: رجوع القيد إلى الهيئة، على عكس النتيجة في الأوّل، كما لا يخفى[1]، انتهى.

وفي كلامه مواقع للنظر:

منها: أنّ القيد في الكلام المتّصل يوجب إجمال الكلام قطعاً، من دون ريب وإشكال؛ للعلم الإجمالي برجوعه إمّا إلى الهيئة أو المادّة، فلا وجه لقوله{قدس سره}: إن أوجب الإجمال فكذا... وإلّا فكذا[2].

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٦٥ ـ ٣٦٦.

٢ ـ قلت: كذا أفاد الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ ولكن الإنصاف: أنّ هذا الإشكال غير وارد عليه؛ لأنّه{قدس سره} قال: الحقّ أنّ القيد المتّصل بوجب إجمال الكلام، وبحثه إنّما هو على الفرض ←

منها : ما ذكرنا غير مرّة : أنّ لكلّ من تقييد الهيئة والمادّة ملاكاً يخصّه، فلا يستلزم تقييد أحدهما تقييد الآخر.

ومنها : ما في قولهﭦ : يدور الأمر بين ترك ظهور واحد أو ظهورين... إلى آخره ؛ لأنّه كما أشرنا ـ وسيوافيك مفصّلاً ـ أنّ جريان مقدّمات الحكمة لا يوجب أن يكون مجراها ظاهراً بالدلالة اللفظية، بل دلالته بنحو آخر بحكم العقل، فلم تكن دلالة الهيئة بالظهور اللفظي، كما لا يخفى.

ومنها : أنّه لو سلّم ذلك لا يكون مربوطاً بكلام الشيخﭦ ؛ لأنّه بصدد بيان أنّ تقييد الهيئة مستلزم لبطلان محلّ الإطلاق من المادّة، دون العكس. ولم يُرد تتميم الأمر بالظهور، وإنّما أراد حلّ الإشكال بالإجمال الطارئ للكلام بدواً من حيث دوران القيد بين رجوعه إلى المادّة أو الهيئة من طريق حكم العقل بأنّه إذا أوجب تقييد أحد الإطلاقين إبطال محلّ إطلاق الآخر، دون العكس، فتقييد ما لم يوجب ذلك أولى بحكم العقل.

ومنها : ما في قوله في القيد المنفصل : إنّ تقييد المادّة متيقّن إمّا ذاتاً أو تبعاً ؛ لما عرفت : أنّ تقييد الهيئة لا يوجب تقييد المادّة، بل لكلّ منهما ملاك يخصّه يجب عنده ويمتنع دونه. وغاية ما يمكن أن يقال هي : أنّ تقييد الهيئة يوجب بطلان محلّ إطلاق المادّة، وكم فرق بين التقييد وإبطال محلّ الإطلاق! وقد عرفت : أنّ ذلك غير مخصوص بتقييد الهيئة، بل يبطل محلّ إطلاق الهيئة من قبل تقييد المادّة أيضاً.

مضافاً إلى أنّ ذلك خارج عن فرض الشيخﭦ ؛ فإنّه يرى أنّ تقييد الهيئة يوجب إبطال محلّ الإطلاق في المادّة، لا أنّه يوجب تقييداً فيها، فتدبّر فيما ذكرنا.

← وعلى تقدير عدم الإجمال لاستيفاء البحث، وكم له نظير في المباحث؛ خصوصاً المباحث الأُصولية، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

ومنها: أنّه لو سلّم القدر المتيقّن، ولكن لا يوجب ذلك انحلال العلم الإجمالي؛ للزوم الدور؛ لأنّ العلم التفصيلي هنا متولّد عن العلم الإجمالي ومتقوّم به، والشيء لا يرتفع ولا ينحلّ بما يتولّد منه، وبارتفاعه يرتفع الأثر المتولّد منها. فانحلال العلم الإجمالي متوقّف على العلم الإجمالي.

وبالجملة: لا معنى لانحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي المتولّد منه، والذي يمكن أن يقال فيه بالانحلال ـ كما عليه المشهور ـ هو مورد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر غير الارتباطيين ـ كالدين المردّد بين عشرة دراهم أو عشرين ـ فإنّ الأقلّ متيقّن على كلّ حال، والشكّ إنّما هو في الزائد.

ولكن ـ كما سيظهر لك في محلّه ـ أنّ هناك لا يكون علم إجمالي حتّى ينحلّ، بل ليس هناك إلّا تخيّل الإجمال أوّلاً، وإلّا فالمقدار الأقلّ ـ وهو العشرة في المثال ـ متيقّن أوّلاً، والزائد مشكوك فيه.

ولو سلّم انحلال العلم في ذلك، ولكن لا يصحّ ذلك فيما نحن فيه؛ لمكان تلازم تقييد المادّة من قبل تقييد الهيئة، وأنّ العلم التفصيلي ينعدم بانعدام العلم الإجمالي.

فظهر: أنّ المورد الذي يمكن أن يقال فيه بالانحلال هو خصوص الأقلّ والأكثر الارتباطيين ـ على مسلك التحقيق ـ أو ما يعمّ الأقلّ والأكثر غير الارتباطي أيضاً ـ على مسلك المشهور ـ وكيف كان: لا يكون ما نحن فيه منهما.

ومنها: أنّه لو سلّم انحلال العلم الإجمالي الأوّلي ـ كما أفاد ـ فلا وجه لقوله أخيراً بعدم الانحلال من جهة وجوب تحصيل القيد؛ لأنّه بعد العلم إجمالاً بطروّ القيد في الكلام يكون تقييد كلّ من الهيئة والمادّة مشكوكاً فيه. فإذا جرت أصالة الإطلاق في الهيئة فحيث إنّ الأصل من الأُصول اللفظية التي تكون لوازمها حجّة فمقتضاه ولازمه تعلّق القيد على المادّة أصالةً.

وبالجملة: أصالة الإطلاق في طرف الهيئة يثبت كون القيد على المادّة مستقلاً.

إن قلت: أصالة الإطلاق في الهيئة معارضة بأصالة الإطلاق في طرف المادّة، وكلّ منهما يثبت لازمه.

قلت: تقييد المادّة على مذهب هذا المحـقّق الذي نتكلّم على تسليم مبناه قدر متيقّن، فلا يمكن التمسّك بأصالة الإطلاق في المادّة، فتدبّر.

استدراك وإرشاد

ثمّ إنّ المحقّق النائيني‌قدس‌سره تنظّر في جميع ما أفاده وقال بما حاصله: إنّ المراد من تقييد الهيئة هو تقييد المادّة المنتسبة، على ما عرفت من أنّ تقييد الهيئة بما أنّها معنى حرفي لا يعقل، فلابدّ من رجوع القيد إلى المادّة المنتسبة.

ويكون الفرق بين تقييد الهيئة وتقييد المادّة هو أنّه تارةً يكون التقييد للمادّة بلحاظ ما قبل الاستناد، وأُخرى يكون تقييداً لها بلحاظ الاستناد ـ كما تقدّم تفصيل ذلك ـ وحينئذٍ يكون رجوع القيد إلى المادّة متيقّناً، والشكّ يرجع إلى أمر زائد ـ وهو تقييدها بلحاظ الاستناد ـ وإطلاق الهيئة ينفي هذا الأمر الزائد، من غير فرق بين كون المقيّد متّصلاً أو منفصلاً؛ إذ رجوع القيد المتّصل إلى المادّة أيضاً متيقّن، ورجوعه إلى المادّة المنتسبة مشكوك فيه، وأصالة الإطلاق الجارية في طرف الهيئة تنفي ذلك.

إلى أن قال: هذا، مع أنّ رجوع القيد إلى الهيئة والوجوب لا يصحّ إلّا بعد أخذ القيد مفروض الوجود ـ كما تقدّم ـ وذلك أيضاً أمر زائد ينفيه إطلاق القيد، حيث إنّه لم يتعقّب بمثل أداة الشرط[1]، انتهى.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢١٧ ـ ٢١٨.

وفيه: أنّه لو سلّم أنّ المعنى الحرفي غير قابل للتقييد، وأنّ تقييد الهيئة في الحقيقة يرجع إلى المادّة، ولكن غاية ما يثبته العلم الإجمالي هي رجوع القيد إلى المادّة. وأمّا رجوعه إليها قبل الانتساب أو حينه أو بعده فأمر زائد يرفع بالأصل. ولم تكن القبلية ومقابلاتها من قبيل الأقلّ والأكثر ـ حتّى يكون رجوع القيد إلى المادّة متيقّناً ـ بل متباينان؛ فكما أنّ رجوع القيد إليها قبل الانتساب أمر زائد مرفوع، فأصالة إطلاق كلٍّ يعارض الآخر.

ثمّ إنّ ما ذكره أخيراً ـ من أنّ رجوع القيد إلى الهيئة لا يصحّ إلّا بعد أخذ القيد مفروض الوجود... إلى آخره ـ لم يكن شيئاً زائداً على ما ذكره من ذي قبل، بل هو عبارة أُخرى عنه؛ فإنّه يعبّر عن لحاظ القيد بعد الانتساب به.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه: أنّه لو ورد قيد في كلام منفصل، ودار أمره بين الرجوع إلى الهيئة أو المادّة، لم يكن لنا أصل لفظي يصحّ الاتّكال عليه في رفع المحذور؛ فلابدّ من الرجوع إلى الأُصول العملية، فتدبّر واغتنم.

الواجب النفسي والغيري*

قد يقسّم الواجب إلى النفسي والغيري؛ فيقال في تعريفهما: إنّ الواجب النفسي ما أُمر به لنفسه، والواجب الغيري ما أُمر به لأجل غيره.

ونوقش في تعريف الواجب النفسي: بأنّه يلزم أن تكون جميع الواجبات الشرعية التي بأيدينا واجبات غيرية؛ لأنّ الأحكام الشرعية عند العدلية تابعة للمصالح والمفاسد والأغراض المترتّبة عليها ـ ولذا اشتهر: أنّ الواجبات الشرعية

---

* ـ تاريخ شروع البحث يوم الثلاثاء ١٤ / ج٢ / ١٣٧٩ هـ. ق.

ألطاف في الواجبات العقلية ـ فوجوب الشيء إنّما هو لأجل غرض مترتّب عليه، كما أنّ حرمة الشيء لمفسدة مترتّبة عليه. فجميع الواجبات الشرعية إنّما أُمر بها للتوصّل إلى ما يترتّب عليها من المصالح. فعلى هذا: لا يكون للواجب النفسي مصداق من بين الواجبات الشرعية[1].

ولكن الذي يقتضيه التحقيق: هو تمامية التعريف وعدم استقامة الإشكال. وذلك لأنّ المتبادر من هذا التقسيم: أنّ المقسم لذينك القسمين هو البعث والوجوب لا الإرادة والغرض، وقد ذكرنا أنّ الوجوب أو الحرمة وغيرهما من الأحكام لا تكاد تكون عبارة عن الإرادة أو الإرادة المظهرة؛ لأنّه إمّا أن يراد بها إرادة الإيجاد، فيلزم أن لا يتحقّق عاصٍ في الخارج؛ بداهة أنّه إذا تعلّقت إرادته ـ تعالى ـ بإيجاد فعل من المكلّف ـ ولو باختياره ـ فيجب وجوده ويمتنع الانفكاك بين إرادته ـ تعالى ـ وتحقّق مراده؛ للزوم التوالي الفاسدة المعنونة في بابه.

أو يراد بها إرادة التشريع، فواضح أنّها من مبادئ الحكم؛ فلا يصحّ أن يعدّ ما يكون من مبادئ الشيء من مقوّماته.

وبالجملة: مقسم القسمين: البعث الاعتباري القانوني في الأحكام القانونية، أو البعث الشخصي في الأحكام الشخصية.

ولا يذهب عليك: أنّ هذا التقسيم غير منافٍ لما تقرّر في محلّه: أنّ المعنى الحرفي جزئي شخصي، فكيف يكون مقسماً وجامعاً بين القسمين؟! وذلك لما ذكرنا في محلّه: أنّ إمكان تصوير الجامع العرضي الاسمي بمكان من الإمكان، مثلاً كما يصحّ أن يقال: إنّ لفظة «من» لمعنى كذا ومعنى كذا فتكون لفظة «من» هناك اسماً، فكذلك نقول هنا:

---

١ ـ أُنظر هداية المسترشدين ٢: ٨٩، الفصول الغروية: ٨٠ / السطر ٣٧، مطارح الأنظار: ٦٦ / السطر ٢١.

إنّ الهيئة وإن كانت معناها جزئياً، ولكنّه يمكن لحاظ الجامع العرضي لها. والتقسيم بلحاظ ذاك الجامع الكذائي.

والحاصل: أنّ تقسيم الواجب إلى النفسي والغيري إنّما هو في الأمر الاعتباري. فعلى هذا: المولى الذي يوجب شيئاً لغرض في وجوبه، ولغرضه غرض إلى أن ينتهي إلى غرض ذاتي له:

فتارةً يوجبه ويلزمه لا للتوسّل به إلى أمر آخر وخطاب فوقه ـ وإن كان وجوبه لغرض ـ كما إذا أمر المولى عبده ببناء مسجد، فينتزع من البعث الكذائي الوجوب، ويسمّى الواجب الكذائي واجباً نفسياً.

وأُخرى يوجبه ويأمر به للتوسّل به إلى أمر وخطاب موقوف عليه، كما إذا أمره بإحضار الأحجار والأخشاب لبناء المسجد، أو أمره بالذهاب إلى السوق لاشتراء اللحم، فالأمر والبعث بإحضار الأحجار والأخشاب والذهاب إلى السوق أمر غيري؛ لتوقّف الأمر ببناء المسجد أو اشتراء اللحم عليه.

ففي الواجب الغيري قيدان: ١ ـ وجود واجب آخر هناك، ٢ ـ توقّف الواجب الآخر عليه. فإن لم يكن فوقه واجب آخر، أو كان ولكن لا يكون متوقّفاً عليه، فلا يكون واجباً غيرياً، بل نفسياً.

نعم، ينقسم الواجب النفسي إلى الواجب بالذات وإلى الواجب بالغير: فإنّ أوامر الاحتياط أوامر نفسية، ولكنّها لا تكون ذاتية، بل للغير.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الدواعي والغايات خارجة عن حريم التقسيم، بل التقسيم وارد على البعث الاعتباري، والهيئة وإن كانت معناها جزئياً شخصياً، ولكن التقسيم بلحاظ مفهومها الاسمي الانتزاعي الصادق على كلّ من النفسي والغيري صدقاً عرضياً.

فإذن : قد يوجب شيئاً للتوصّل به إلى أمر آخر فوقه المتوقّف عليه ، كما إذا قال : «اشتر اللبنات والأخشاب فابن مسجداً» ، وقد لا يوجب كذلك ، بل يقول : «اشتر اللبنات» . فالأمر باشتراء اللبنات والأخشاب في الصورة الأُولى أمر غيري ، بخلاف الأمر بها في الصورة الثانية ؛ فإنّها أمر نفسي . فعلى هذا : فقد يكون شيء واحد واجباً نفسياً من جهة في خطاب ، وواجباً غيرياً من جهة أُخرى في خطاب آخر .

ثمّ إنّه ـ كما أشرنا ـ الواجب النفسي تارةً يجب لذاته ، وأُخرى للغير ، كأوامر الاحتياط والأمر بالمعروف ؛ فإنّ لزوم إتيان أربع صلوات إلى أربع جهات عند اشتباه القبلة واجب نفسي ؛ لعدم توقّف الصلاة إلى القبلة على غير جهة القبلة ـ كاليمين واليسار ودبر القبلة ـ وهو واضح . نعم العلم بتحقّق الصلاة إلى القبلة يتوقّف على إتيان الصلاة إلى أربع جهات . فوجوب صلاة الاحتياط لم يكن مطلوباً ذاتياً ، بل مطلوب للغير .

فظهر ممّا ذكرنا صحّة تقسيم مطلق الواجب إلى النفسي والغيري ، ثمّ تقسيم الواجب النفسي إلى الواجب بالذات والواجب بالغير . ولك أن تقول من رأس : الواجب على أقسام ثلاثة :

١ ـ الواجب الغيري .

٢ ـ الواجب النفسي الذاتي .

٣ ـ الواجب النفسي للغير .

وما ذكرناه هو مقتضى الاعتبار في تعريف الواجب النفسي والغيري ، وإن وقع بعض الكلام منهم في ذلك .

وكيف كان : فلا يترتّب على ما ذكر فائدة مهمّة ، والمهمّ بيان صورة الشكّ في كون واجب أنّه نفسي أو غيري :

حكم صورة الشكّ في كون شيء واجباً نفسياً أو غيرياً

وليعلم: أنّ مقتضى كون شيء واجباً نفسياً هو لزوم إتيانه؛ كان هناك واجب آخر أم لا. كما أنّ مقتضى كون شيء واجباً غيرياً عدم وجوب تحصيله إلّا في صورة وجوب ذلك الشيء.

فإذا شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري فهل لنا أصل لفظي يعيّن أحدهما، أم لا؟ ثمّ إنّه لو لم يكن لنا أصل لفظي يعيّن أحدهما فمقتضى الأصل العملي ماذا؟

فالكلام يقع في موردين:

المورد الأوّل: فيما يقتضيه الأصل اللفظي

الظاهر: تسالم الأصحاب على النفسي في دوران الأمر بين كون الواجب نفسياً أو غيرياً، ولكن اختلفوا في وجه إثباته، ولكلّ وجهة هو مولّيها، ولكنّها لا تخلو عن إشكال. فنذكر الوجوه التي ذكروها، ونعقّبها بما فيها، ثمّ نشير إلى الوجه المختار فيه:

قال المحقّق الخراساني ﴿﴾: إنّ الهيئة وإن كانت موضوعة لما يعمّها، إلّا أنّ إطلاقها يقتضي كونه نفسياً؛ فإنّه لو كان شرطاً لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلّم الحكيم[1]، انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّ الهيئة معناها إيجادي جزئي، ويمتنع تصوير جامع حقيقي بين المعاني الإيجادية.

وثانياً: لو سلّم تصوير جامع اسمي انتزاعي، فنقول: ظاهر عبارته يعطي

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٣٦.

أنّه تَیْرُ بصدد إثبات النفسية من طريق مقدّمات الحكمة ـ أعني إثبات النفسية من ناحية الإطلاق بمعونة مقدّمات الحكمة ـ وفيه: أنّ غاية ما تقتضيه المقدّمات هي استفادة المعنى الجامع القابل للصدق على النفسي والغيري، وأمّا خصوص أحدهما دون الآخر فيحتاج إلى بيان آخر.

وبالجملة: بأصالة الإطلاق لا يمكن إثبات النفسية، كما لا يمكن إثبات الغيرية؛ فإنّ غاية ما تفيده المقدّمات هي المعنى الأعمّ والقدر الجامع، وصدقه على كلٍّ من النفسية والغيرية على حدٍّ سواء، وتعيّنه للدلالة على أحدهما دون الآخر مرهونة بدلالة الدليل؛ لأنّه بانضمام خصوصية وقيد للمعنى يحصل قسم؛ فيدور الأمر بين المتباينين.

إن قلت: إنّ كلّاً من النفسية والغيرية وإن كان قسماً، وكلّ قسم يحتاج إلى انضمام قيد للمقسم، ولكن حيث إنّ القيد المأخوذ في الواجب الغيري وجودي لكونه واجباً إذا كان هناك واجب، بخلاف الواجب النفسي؛ فإنّه غير مقيّد بذلك فإذا دار الأمر بينهما فعدم إحراز الأمر الوجودي يكفي في إثبات الطرف المقابل.

قلت: كون القيد في الواجب النفسي عدمياً لا يوجب أن يكون التقيّد به أيضاً عدمياً؛ فكلّ من التقييد بالأمر الوجودي والأمر العدمي يحتاج إثباته إلى بيان زائد على بيان الجامع، فتدبّر.

ويحتمل بعيداً أن يكون مراد المحقّق الخراساني تَیْرُ بالإطلاق غير الإطلاق المصطلح عليه المبني على مقدّمات معلومة، بل المراد ما هو نتيجة الإطلاق. بتقريب: أنّ المتكلّم الحكيم لابدّ له من أن لا يخِلّ بغرضه، فلو دار الأمر بين النفسي والغيري فإن كان غرضه الغيري فلابدّ له من بيانه، وإلّا لأخلّ بغرضه، بخلاف النفسي؛ لأنّه واجب؛ وجب هناك شيء أم لا.

ولكن فيه: أنّ العكس أيضاً قد يوجب الإطلاق فيه الإخلال بالغرض، فلابدّ له من بيانه. بل يمكن أن يقال: إنّ الغالب ذلك؛ لأنّه لو تردّد شيء بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً لواجب مشروط على شرط لم يحصل بعد ـ كالوقت ـ فلو كان ذلك الشيء واجباً غيرياً لا يجب بيانه قبل حصول شرط الواجب الذي يكون هذا الشيء واجباً لأجله. وأمّا لو كان واجباً نفسياً فلابدّ له من بيانه، وإلّا لأخلّ بالغرض.

مثلاً إذا كان نصب السلّم واجباً غيرياً لا يلزم أن يُبيّنه قبل الغد، ولا يوجب ذلك إخلالاً بغرضه. وأمّا لو كان واجباً نفسياً فلابدّ له من بيانه، وإلّا لأخلّ بالغرض. فإذا دار الأمر بين النفسي والغيري فالحكمة المقتضية لعدم الإخلال بالغرض توجب إرادة الغيرية.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ الإخلال بالغرض كما يمكن أن يكون أحياناً بالنسبة إلى الواجب الغيري، فكذلك ربّما يكون بالنسبة إلى الواجب النفسي، بل الإخلال بالغرض بالنسبة إلى الواجب النفسي أكثر؛ وذلك لأنّ تردّد الواجب بين النفسي والغيري ينبغي أن يفرض في مورد يكون منشأً للأثر وله ثمرة، فلابدّ وأن يفرض الواجب الذي احتمل وجوب هذا الشيء منوطاً ومشروطاً به غير واجب بعد، وإلّا فلو فرض كونه واجباً فعلاً لا يكاد يتردّد كون هذا الشيء واجباً نفسياً أو غيرياً؛ للزوم إتيانه على كلّ تقدير، فتدبّر.

ثمّ إنّه تصدّى العلّامة القوچاني تَيْرُ لحمل الواجب على النفسي عند الدوران وجعله وجهاً لمقال اُستاذه المحقّق الخراساني تَيْرُ فقال بما حاصله: إنّ النفسي والغيري وإن كانا قسمين من الواجب، لكن بحسب الظاهر والإثبات تعارف ذكر القيد في الواجب الغيري؛ فما لم يذكر قيد الغيري يحمل على النفسي[1].

١ ـ حاشية كفاية الأُصول، العلّامة القوچاني ١: ٩٧ / الهامش ١٩٥.

أقول: إن رجع التعارف الذي ادّعاه إلى الانصراف الموجب لظهور اللفظ، فلا مضايقة فيه؛ فإنّه لا يبعد أن يقال: إنّ الواجب كثيراً ما يستعمل في النفسي في المحاورات والمتفاهمات العرفية، أو يقال بأكثرية ذكر القيد في الواجب الغيري. ولكن ما ادّعاه لا يكون بياناً لمقال أُستاذه المحقّق الخراساني؛ لأنّه‌ تتیُّ يريد إثبات النفسية من ناحية الإطلاق ومقدّمات الحكمة، ومقتضى ما وجّهه ﷺ هو التمسّك بالانصراف الموجب لظهور اللفظ، فتدبّر.

كلام العلمين النائيني والعراقي في الحمل على النفسية عند الدوران

لكلٍّ من المحقّقين النائيني والعراقي‌ قدس سرهما كلام يظهر منهما: أنّ الواجب الغيري مشروط والواجب النفسي مطلق، ولكن ذكر الأوّل منهما في بيانه مقالاً مفصّلاً، وأمّا الثاني فذكر مجملاً منه.

فنذكر أوّلاً مقالة المحقّق النائيني‌ قدس سره، ثمّ نعقّبه بكلام المحقّق العراقي‌ قدس سره، ثمّ نشير إلى ما يقتضيه النظر فيهما:

قال المحقّق النائيني‌ قدس سره ما ملخّصه: إنّ الواجب الغيري لمّا كان وجوبه مترشّحاً من الغير كان وجوبه مشروطاً بوجوب الغير، كما أنّ وجود الغير يكون مشروطاً بالواجب الغيري؛ فيكون وجوب الغير من المقدّمات الوجوبية للواجب الغيرية، ووجود الواجب الغيري من المقدّمات الوجودية لذلك الغير.

مثلاً يكون وجوب الوضوء مشروطاً بوجوب الصلاة، وتكون نفس الصلاة مشروطة بوجود الوضوء؛ فالوضوء بالنسبة إلى الصلاة يكون من قيود المادّة، ووجوب الصلاة بالنسبة إلى الوضوء يكون من قيود الهيئة بالمعنى المتقدّم ـ من تقييد

الهيئة بحيث لا يرجع إلى تقييد المعنى الحرفي ـ فحينئذٍ يرجع الشكّ في كون الوجوب غيرياً إلى شكّين: أحدهما الشكّ في تقييد وجوبه بوجوب الغير، ثانيهما الشكّ في تقييد مادّة الغير به.

فإن كان لكلا طرفي الغير والواجب الغيري إطلاق ـ كما إذا كان دليل الصلاة مطلقاً لم يؤخذ الوضوء قيداً لها، وكذا إيجاب الوضوء مطلقاً لم يقيّد وجوبه بالصلاة ـ فلا إشكال في صحّة التمسّك بكلٍّ من الإطلاقين، وتكون النتيجة هي الوجوب النفسي للوضوء، وعدم كونه قيداً وجودياً للصلاة؛ لأنّ مقتضى إطلاق دليل الوضوء النفسية، ومقتضى إطلاق دليل الصلاة نفي قيدية الوضوء لها.

وأمّا إن كان لأحدهما ـ الغير والواجب الغيري ـ إطلاق دون الآخر، فيكفي في إثبات النفسية أيضاً؛ لأنّ مثبتات الأُصول اللفظية حجّة. فلو فرض أنّه لم يكن لدليل الوضوء إطلاق وكان لدليل الصلاة إطلاق؛ فمقتضى إطلاق دليلها هو عدم تقيّد مادّتها بالوضوء، ويلزمه عدم تقيّد وجوب الوضوء بها؛ لما عرفت من الملازمة بين الأمرين. وكذا الحال لو انعكس الأمر وكان لدليل الوضوء إطلاق دون دليل الصلاة.

فتحصّل: أنّ الأصل اللفظي يقتضي النفسية عند الشكّ فيها؛ سواء كان لكلٍّ من الدليلين إطلاق، أو كان لأحدهما إطلاق فقط[1]، انتهى.

وقال المحقّق العراقيﭬ: إذا شكّ في واجب أنّه نفسي أو غيري، فإن كان هناك إطلاق فمقتضى الإطلاق هو كون الوجوب نفسياً؛ وذلك لأنّ الوجوب النفسي مطلق من حيث التعلّق بواجب آخر، كما هو مقتضى تعريفه. بخلاف الوجوب الغيري؛ فإنّه مقيّد بواجب آخر يتبعه في جميع شؤونه، كما هو مقتضى الملازمة.

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٢٠ ـ ٢٢٢.

فإطلاق الكاشف عن الوجوب ـ أعني الإرادة التشريعية ـ يكشف عن عدم تعلّق الإرادة المزبورة بإرادة اُخرى، وإلّا لزم بيان تعلّقها وتقيّدها بها؛ لكون الإرادة التشريعية الغيرية من شؤون الإرادة التشريعية النفسية[1]، انتهى.

ولا يخفى: أنّه إن أمكننا الجواب عن مقال الأوّل منهما، يظهر الخلل فيما ذهب إليه ثانيهما، من غير تجشّم لردّه.

فنقول: فيما ذهب إليه المحقّق النائيني تيُّ وجوه من الضعف:

منها: قوله بأنّ وجوب المقدّمة مترشّح من وجوب ذيها؛ وذلك لما عرفت في ابتداء مسألة مقدّمة الواجب عدم معقولية ترشّح وجوب المقدّمة من وجوب ذيها، بحيث يكون ذي المقدّمة علّة موجدة لوجوب المقدّمة.

كما أنّ القول بأنّ إرادة المقدّمة مترشّحة من إرادة ذيها غير معقولة، بل لكلٍّ من وجوب المقدّمة وذيها وإرادة المقدّمة وإرادة ذيها مبادئ يخصّه، فلاحظ.

ومنها: قوله إنّ وجوب المقدّمة حيث كان مترشّحاً من وجوب ذيها فلا محالة يكون مشروطاً به، غير صحيح؛ لأنّه لو سلّم كون وجوبها مترشّحة من وجوب ذيها فتكون معلولة له ومتأخّرة عنه، وعلّتها واقعة في الرتبة السابقة، ولا يعقل أن يكون المعلول مستنداً ومشروطاً بوجوب ذيها؛ لأنّ الاشتراط ـ حيث يكون وصفاً وجودياً ـ إمّا يكون حال وجوده، وهو يستلزم أن يوجد المعلول بتمام شؤونه ثمّ يرتبط بعلّته بعد استقلاله، وهو باطل؛ قضاءً لحقّ المعلولية. وإمّا في حال عدمه، وهو أيضاً باطل؛ لأنّ المعدوم باطل محض، كيف يكون ظرفاً للإضافة ويعرضه وصف الاشتراط؟!

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٧٢.

فالقول بكون وجوب المقدّمة مترشّحاً عن وجوب ذيها لا يكاد يجتمع مع القول بكونه مشروطاً بوجوب ذيها، فتدبّر.

ومنها: قوله إنّ وجود الغير مشروط ومقيّد بذلك الواجب الغيري، فإنّه بإطلاقه ممنوع، وإنّما يتمّ في بعض الواجبات الغيرية كالشرائط، لا في جميعها كنصب السلّم بالنسبة إلى الكون على السطح.

وبعبارة أُخرى: عدّ الواجب الغيري من قيود مادّة الواجب النفسي غير مستقيم، إلّا بالنسبة إلى الشروط.

فكأنّ هذا المحقّق قصّر نفسه إلى الصلاة بالنسبة إلى الوضوء، فرأى تقيّد الصلاة بالوضوء، ولم يتعدّ نفسه وذهنه الشريف عن ذلك إلى ما لا يكون الغير مشروطاً به، مثلاً نصب السلّم مقدّمة للكون على السطح، ومع ذلك لم يكن الكون على السطح منوطاً ومشروطاً به؛ ولذا بعد أن تدرّج العبد السلّم وجلس على السطح لو ألقى السلّم على وجه الأرض أو أحرقه لما كان يضرّ بالكون على السطح، فتدبّر.

وبالجملة: الواجبات الغيرية على قسمين: فقد تكون مادّة الغير مشروطة بالغير ـ كالصلاة بالنسبة إلى الوضوء ـ وقد لا يكون كذلك ـ كنصب السلّم بالنسبة إلى الكون على السطح ـ ولذا يشترط بقاء الطهارة حال إتيان الصلاة، ولا يعتبر بقاء السلّم منصوباً حال كونه على السطح، وكم فرق بين توقّف شيء على وجود شيء، وبين تقيّده به!

فإذن: لا يرجع الشكّ في كون الوجوب غيرياً إلى شكّين، فتدبّر.

ومنها: ما ذكره من حجّية مثبتات الأُصول اللفظية؛ فإنّه ـ كما سيجيء في محلّه ـ عدم تماميته في جميع الطرق والأمارات؛ ولذا في الظنّ بجهة القبلة لا يثبت بذلك مثبتاته.

نعم، لو كانت الأمارة من الظنون العقلائية الكاشفة عن الواقع ـ كخبر الثقة ـ فمثبتاتها حجّة، فلم يثبت حجّية مثبتات الأُصول مطلقاً، وسيوافيك تفصيله في محلّه. وبالجملة: غاية ما يستفاد من الإطلاق ويصحّ الاحتجاج عليه لذلك الحكم، هي نفس ذلك الشيء ليس إلّا، وإلّا لبيّنه. وأمّا إثبات لوازمه العقلية أوالعادية فلا، فتدبّر.

الوجه المختار في الحمل على النفسية

هذا حال ما تقدّم من الوجوه التي ذكروها للحمل على النفسية عند الدوران، وأمّا الوجه المختار فيمكن تقريبه بأحد الوجوه:

الوجه الأوّل: انصراف الهيئة إلى الوجوب النفسي في محيط العرف والشرع، والانصراف المقصود به هنا ليس انصراف الكلّي والطبيعي إلى أفراده ومصاديقه؛ لما عرفت أنّ الهيئة معناها حرفي جزئي، فلا تكاد تستعمل إلّا في نفس البعث والإغراء النفسي أو الغيري، بل المراد من الانصراف هو أكثرية استعمال الهيئة في النفسي بالنسبة إلى استعمالها في المعنى الغيري، فلو شكّ في مورد أنّه نفسي أو غيري فالاعتبار يساعد حمله على النفسي؛ لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب.

وبالجملة: الهيئة وضعت للبعث والإغراء، والنفسية والغيرية خارجتان عن الموضوع له، نظير الإشارة؛ فكما أنّها آلة للإيجاد تكويناً، فكذلك الأمر في عالم الاعتبار. ولكن حيث إنّ المبعوث إليه على قسمين: قسم يكون مطلوباً نفسياً، وقسم آخر يكون مطلوباً غيرياً.

واستعمال البعث إلى ما يكون مطلوباً نفسياً كثير، بخلاف البعث إلى ما يكون مطلوباً غيرياً؛ فإنّه قليل. فبمجرّد انقداح البعث في الذهن يتوجّه الذهن إلى ما يكون معروفاً ـ وهي النفسية ـ إلى أن يثبت خلافه.

الوجه الثاني: أنّ للأمر ظهوراً عرفياً في النفسية، بتقريب أنّه كما إذا قال المولى: «أكرم العالم»، وشكّ العبد في أنّ موضوع الحكم شيء آخر وأخذ عنوان العلم بلحاظ أنّه طريق إليه، أو احتمل أنّه عنوان ملازم لما يكون موضوعاً للحكم، فيقال: إنّ الظاهر عند العرف والعقلاء هو كون عنوان العلم تمام الموضوع للحكم، لا طريقاً إلى ما يكون موضوعاً ولا ملازماً لما يكون موضوعاً له.

فكذلك يقال فيما نحن فيه: إذا أمر بشيء فعند فقد القرينة يرى العرف والعقلاء أنّه هو المطلوب؛ وجب هناك شيء آخر أم لا، وهذا معنى النفسية.

وبالجملة: كما يكون للعناوين المأخوذة في لسان الأدلّة ظهور في موضوعيتها للأحكام، فكذلك لو أُمر بشيء يكون الظاهر منه عند العرف والعقلاء: أنّ المأمور به هو المطلوب والمحبوب لنفسه ولا ينقدح في ذهنهم كونه مطلوباً لأجل أمر آخر.

الوجه الثالث: أنّ المقام مقام احتجاج الموالي على العبيد وبالعكس، بتقريب أنّ البعث المتعلّق بعنوان يكون حجّة على العبد والمولى، يكون كلّ منهما مأخوذاً بذلك العنوان، ولا يجوز تقاعد العبد عن امتثاله باحتمال كونه مقدّمة لغيره الذي لم يجب بعد.

وهذا مثل ما ذكرناه في إثبات التعبّدية في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فكما قلنا هناك: إنّه إذا قال المولى: «أكرم زيداً» مثلاً، واحتمل عدم وجوبه تعييناً فلا يجوز للعبد ترك إكرام زيد وإكرام عمرو، ولا يكون عند ذلك له حجّة على مولاه عند العرف والعقلاء، بل لمولاه حجّة عليه، فكذلك فيما نحن فيه يكون البعث المتعلّق على عنوانٍ حجّة على العبد، ولا يرون العقلاء التقاعد عنه باحتمال كونه واجباً لأجل غيره.

وليعلم: أنّ غاية ما يقتضيه هذه الوجوه هي أن يتعامل مع البعث الكذائي معاملة الوجوب عند الشكّ، ولكن لا يثبت بها الوجوب النفسي بخصوصه حتّى

يترتّب عليه ما يترتّب على هذا العنوان، كما لا يخفى.

هـذا فيما يقتضيـه الأصل اللفظي، فلو تمّ فلا مجـال معه للأصل العملي. نعم مـع عدم تماميته تصل النوبة إلى الأصل العملي.

المورد الثاني: فيما يقتضيه الأصل العملي

لو فرض عدم كون المولى في مقام البيان، ولم يكن ما هو المرجع من الأصل اللفظي، فهل هنا أصل عملي يعيّن به النفسية أو الغيرية، أم لا؟

وحيث إنّه لم يكن لمقتضى الأصل العملي في المقام ضابط مخصوص، بل يختلف باختلاف الموارد، وأشار كلّ من المحقّق النائيني والمحقّق العراقيﷺ إلى تلك الموارد، ولمّا كان ما ذكره الأوّل منهما أحسن جمعاً، فنذكره أوّلاً، ثمّ نشير إلى وجه الضعف فيما أفاده. وبذلك يظهر وجه الخلل في كلام الثاني منهما. ومن أراد فليراجع مقاله[1].

قال المحقّق النائينيﷺ: إنّ الشكّ في الوجوب الغيري على ثلاثة أقسام:

القسم الأوّل: ما إذا علم بوجوب كلّ من الغير والغيري[2]، من دون أن يكون وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كما إذا علم بعد الزوال بوجوب كلّ من الوضوء والصلاة، وشكّ في وجوب الوضوء من كونه غيرياً أو نفسياً؛ فالشكّ في هذا القسم يرجع إلى الشكّ في تقييد الصلاة بالوضوء وأنّ الوضوء شرط لصحّتها أم لا؟ فتكون ما نحن فيه من صغريات مسألة الأقلّ والأكثر الارتباطي، والقاعدة تقضي فيها بالبراءة، وأصالة البراءة تقتضي عدم شرطية الوضوء للصلاة وصحّتها بـدونه؛

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٧٣.

٢ ـ قلت: في التعبير أدنى مسامحة، كما لا يخفى، ولكن المقصود واضح. [المقرّر حفظه الله]

فمن هذه الجهة تكون النتيجة النفسية. وأمّا الوضوء فواجب على كلّ حال؛ نفسياً كان أو غيرياً.

والحاصل: أنّ أصل وجوب الوضوء ـ نفسياً أو غيرياً ـ معلوم، فيجب إتيانه. ولكن تقييد الصلاة به حيث إنّه مشكوك فلا يجب؛ للبراءة[1].

وفيه: أنّه وقع خلط في كلامه漧، وما ذكره هنا مخالف لما أفاده في مبحث الاشتغال، ويتّضح ذلك بعد تمهيد مقدّمة، وهي: أنّه كما تقدّم أنّ المقدّمات على قسمين:

١ ـ المقدّمات الداخلية.

٢ ـ المقدّمات الخارجية.

وبينهما فرق من حيث تعلّق الحكم عليهما؛ فإنّه ـ على ما أفاده ـ لم يكن الوجوب المتعلّق بالأجزاء والمقدّمات الداخلية مترشّحاً ومتولّداً من الوجوب المتعلّق بالمجموع، بحيث يكون وجوب الأجزاء وجوباً غيرياً، بل الأجزاء واجبة بالوجوب النفسي الضمني. نعم الوجوب المتعلّق بالمقدّمات الخارجية وجوب ترشّحي غيري، ومورد الأقلّ والأكثر عندهم إنّما هو في المقدّمات الداخلية لا الخارجية. وذلك لأنّه لو شكّ أنّ للصلاة ـ مثلاً ـ عشرة أجزاء أو تسعة فرجع شكّه إنّما هو في أنّ متعلّق الوجوب هل هو تسعة أجزاء أو عشرة. وأمّا لو شكّ في وجوب نصب السلّم فلم يكن كذلك؛ فإنّ الشكّ في ترشّح الوجوب الغيري من الوجوب المتعلّق بالكون على السطح إلى نصب السلّم.

إذا عرفت هذا فنقول: الكلام فيما نحن فيه في أنّ الشيء مقدّمي غيري أو

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٢٢ ـ ٢٢٣.

نفسي، بلحاظ أنّ وجوب الصلاة ـ مثلاً ـ معلوم تفصيلاً، وعلم إجمالاً بوجوب الوضوء؛ إمّا لنفسه أو لكونه مقدّمة للصلاة.

وبعبارة اُخرى: يكون هناك علم إجمالي بكون الصلاة المتقيّدة بالوضوء واجباً أو نفس الوضوء، ولا يمكن الانحلال في مثل ذلك.

وقد صرّح هذا المحقّق بعدم الانحلال في مبحث الاشتغال، وإليك نصّ عبارته: إنّ العلم التفصيلي بوجوب أحد طرفي المعلوم بالإجمال مع تردّد وجوبه بين كونه نفسياً أو غيرياً متولّداً من وجوب الطرف الآخر على تقدير أن يكون هو الواجب المعلوم بالإجمال، لا يوجب الانحلال. ألا ترى: أنّه لو علم إجمالاً بوجوب نصب السلّم أو الصعود على السطح من باب الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها، فالعلم التفصيلي بوجوب نصب السلّم لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بوجوب النصب أو الصعود؟! فإنّ العلم التفصيلي بوجوبه يتوقّف على وجوب الصعود على السطح؛ إذ مع عدم وجوب الصعود ـ كما هو لازم الانحلال ـ لا يعلم تفصيلاً بوجوب النصب؛ لاحتمال أن يكون وجوبه غيرياً متولّداً من وجوب الصعود[1]، انتهى.

وبالجملة: أنّ العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي لا يمكن أن يوجب انحلال العلم الإجمالي، ولازم الانحلال إذهاب المعلول علّته. ومن قال بالانحلال في الأقلّ والأكثر إنّما هو لأجل أنّ الأقلّ يعلم بوجوبه تفصيلاً ـ ضمنياً أو استقلالياً ـ بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه لو جرت أصالة البراءة في الصلاة فمقتضاها نفي تقييد الصلاة بالوضوء، فلا يكون الوضوء واجباً على أيّ حال. فانحلال العلم الإجمالي موجب لذهاب العلم التفصيلي؛ لأنّه متولّد ومعلول للعلم الإجمالي.

---

١ ـ فوائد الأُصول ٤: ١٥٦ ـ ١٥٧.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الذي ذكره هذا المحقّق هنا ـ من جريان البراءة وانحلال العلم الإجمالي ـ مناقض لما أفاده في مبحث الاشتغال ـ من عدم الانحلال ـ وكأنّه اختلط لديه المقدّمات الخارجية بالمقدّمات الداخلية.

وما ذكره هناك موافق للتحقيق، والله الهادي إلى سواء الطريق.

القسم الثاني: قال‌تَيِّرُ: هو ما إذا علم بوجوب كلٍّ من الغير والغيري، ولكن كان وجوب الغير مشروطاً بشرط غير حاصل، كالمثال المتقدّم فيما إذا علم قبل الزوال، فمرجع الشكّ في غيرية الوضوء ونفسيّته في هذا القسم إلى الشكّ في اشتراطه بالزوال وعدم اشتراطه؛ إذ لو كان واجباً غيرياً يكون مشروطاً بالزوال ـ لمكان اشتراط الصلاة به ـ وحينئذٍ يكون من أفراد الشكّ بين المطلق والمشروط، وقد تقدّم أنّ مقتضى الأصل هو الاشتراط؛ للشكّ في وجوبه قبل الزوال، وأصالة البراءة تنفي وجوبه، كما تنفي شرطية الصلاة بالوضوء[1].

وفيه: أنّ هذا أيضاً مخالف لما بنى عليه‌تَيِّرُ في مبحث الاشتغال؛ من تنجّز العلم الإجمالي في التدريجيات؛ سواء لم يكن للزمان دخل في الملاك والخطاب، أو كان له دخل في حسن الخطاب ولكن لم يكن له دخل في الملاك، أو كان للزمان دخل في الامتثال والخروج عن عهدة التكليف من دون أن يكون له دخل في الملاك والخطاب، أو كان للزمان دخل في الخطاب والملاك[2].

والحاصل: أنّه‌تَيِّرُ ذهب إلى تنجّز العلم الإجمالي في التدريجيات؛ حتّى فيما لو كان للزمان دخل في الخطاب والملاك. وما ذهب إليه هناك هو مقتضى التحقيق، كما سيوافيك في محلّه ـ إن شاء الله ـ.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٢٣.

٢ ـ نفس المصدر ٤: ١٠٨ ـ ١١٢.

فإذن نقول: مفروض المسألة يرجع إلى العلم الإجمالي بوجوب الوضوء نفسه، أو لكونه شرطاً للصلاة المتقيّدة به بعد الوقت، والعلم الإجمالي الكذائي إذا علم بتحقّق شرطه في المستقبل منجّز عقلاً؛ فيجب عليه الوضوء في الحال والصلاة مع الوضوء بعد حضور الوقت.

نعم، يتمّ ما ذكره في بعض الموارد، وهو ما إذا لم يعلم بتحقّق الشرط فيما سيجيء؛ لأنّ العلم الإجمالي لا يكاد يكون منجّزاً في ذلك، وسيوافيك تفصيل هذا الأمر في مبحث الاشتغال، فارتقب حتّى حين.

القسم الثالث: قال‏ تَتُّ: هو ما إذا علم بوجوب ما شكّ في غيريته ولكن شكّ في وجوب الغير، كما إذا شكّ في وجوب الصلاة في المثال المتقدّم وعلم بوجوب الوضوء، ولكن شكّ في كونه غيرياً حتّى لا يجب ـ لعدم وجوب الصلاة ظاهراً بمقتضى البراءة ـ أو نفسياً حتّى يجب.

والأقوى: وجوب الوضوء في المفروض؛ لأنّ المقام يكون من التوسّط في التنجيز الذي عليه يبتني جريان البراءة في الأقلّ والأكثر الارتباطيين، إذ كما أنّ العلم بوجوب ما عدا السورة مع الشكّ في وجوبها يقتضي وجوب امتثال ما علم، ولا تجوز البراءة فيه ـ مع أنّه يحتمل أن يكون ما عدا السورة واجباً غيرياً[1] ومقدّمة للصلاة مع السورة ـ فكذلك في المقام، من غير فرق بينهما[2]، انتهى.

وفيه: أنّه لا يمكن تصوير لما ذكره‏ تَتُّ، ومنشأ اشتباهه خلط المقدّمات

---

١ ـ قلت: هذا أيضاً على خلاف مبناه؛ لأنّه‏ تَتُّ يصرّح في بابه: أنّ وجوب الأجزاء وجوب نفسي، لكنّه ضمني، وعرفت في القسم الأوّل: أنّه صرّح بالفرق بين ما يكون واجباً غيرياً وما يكون واجباً ضمنياً، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

٢ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٢٣ ـ ٢٢٤.

الخارجية بالمقدّمات الداخلية؛ لأنّ وجوب الأقلّ في المركّب الارتباطي معلوم تفصيلاً ـ سواء وجب الأكثر أو لا ـ بخلاف الوضوء في المثال؛ فإنّه إذا شكّ في وجوب الغير فقد شكّ في وجوب الوضوء إذا كان مقدّمة للغير، فلم يعلم بوجوب الوضوء على أيّ تقدير.

وبالجملة: فرق بين ما نحن فيه والأجزاء؛ فإنّ وجوب الأقلّ معلوم بالتفصيل نفسياً، والشكّ إنّما هو من جهة الضمنية والاستقلالية، والشكّ إنّما هو في الزائد. وأمّا فيما نحن فيه فالشكّ إنّما هو في ترشّح الوجوب عليه وعدمه. فإذا شكّ في وجوب الغير فيوجب ذلك شكّاً في وجوب الوضوء. فقوله‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌‌ﭭ: «فإنّه علم بوجوب الوضوء، ولكن شكّ في كونه غيرياً أو نفسياً» كلام لا محصّل له، وهو منه عجيب.

والأولى عدم ذكره هنا؛ لأنّ الكلام في تعديد أقسام اشتباه الواجب الغيري بالنفسي، وهذا لم يكن كذلك.

والأولى أن يذكر قسماً آخر، ويجعله قسماً ثالثاً، وهو: أنّه لو تردّدت المقدّمة الخارجية بين كونها من قبيل الوضوء بالنسبة إلى الصلاة من حيث تقيّد الصلاة به، وبين كونها من قبيل نصب السلّم بالنسبة إلى الكون على السطح، من جهة عدم تقيّد الكون على السطح بنصب السلّم، والقاعدة أيضاً يقتضي الاحتياط، فتدبّر[1].

ينبغي التنبيه على اُمور:

١ ـ قلت: ولعلّه يمكن تصوير قسم آخر هنا؛ وهو ما لو تردّدت المقدّمة بين كونها عبارة عن نصب السلّم ـ مثلاً ـ أو شيء آخر، فالقاعدة لعلّها تقضي بالاحتياط، كما لا يخفى، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

التنبيه الأوّل

في ترتّب الثواب والعقاب على التكاليف الغيرية

وحيث إنّ الأنظار والمشارب في كيفية الثواب والعقاب الأُخرويين مختلفة، ويختلف بذلك ترتّب الثواب والعقاب على إتيان الواجبات والمحرّمات الغيرية فينبغي الإشارة الإجمالية إلى آرائهم في ذلك، وتعقيبها بما هو مقتضاها، وتفصيلها يطلب من محلّه:

آراء القوم في كيفية الثواب والعقاب الأُخرويين

فمنها ما قاله بعض أهل النظر، إجماله: أنّ الثواب والعقاب في النشأة الآخرة لم يكن نظير المثوبات والعقوبات المقرّرة في النظامات المتمدّنة البشرية؛ بأن يُضرب أحدٌ أو يُسجن ـ مثلاً ـ بفعله القبيح، أو يعطى أحدٌ ثواباً وأجراً بفعله الحسن، بل الثواب والعقاب في تلك النشأة من قبيل لوازم الأعمال، ولها صور مناسبة لتلك النشأة[1].

وبعبارة أُخرى: أنّ للأعمال الحسنة والأفعال القبيحة لوازم وصوراً صالحة أو طالحة في النشأة الآخرة يحشر الإنسان معها.

---

١ ـ مجموعة مصنفات شيخ الإشراق ٢: ٢٢٩ ـ ٢٣٥، الحكمة المتعالية ٩: ٤ ـ ٥ و ٢٩٣ ـ ٢٩٦.

بل مثلُ الأعمال، العقائد الصحيحة أو الفاسدة، لها لوازم وصور غيبية، ونحوهما الملكات الفاضلة أو الرديئة. في تلك النشأة أنواع من المثوبات والعقوبات.

وبالجملة: الأعمال التي تصدر من الإنسان في هذه النشأة إن كانت صالحة تكون لها صور صالحة بهيئة حسنة في النشأة الآخرة، وإن كانت سيّئة تكون لها صور طالحة كريهة فيها، ويُحشر الإنسان مع تلك الصور، وتلك الصور لازمة لأعماله.

بل، وكذا للأخلاق الفاضلة أو الرديئة صور غيبية ملكوتية؛ فمَن تخلّق بأخلاق حسن أو قبيح يؤجر أو يعذّب معها غير ما يؤجر أو يعذّب بالأعمال.

بل للعقائد الحسنة والسيّئة صور ملكوتية يثاب أو يعذّب عليها غير ما يثاب أو يعذّب بأعماله وملكاته.

وربّما يستدلّ لمقاله ببعض الآيات والروايات، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾[١].

وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنّ هذه الآية أحكم آية في القرآن»[٢].

وظاهر الآية الشريفة يعطي بأنّ للخير والشرّ هناك صوراً يراها فاعل الخير والشرّ، وقد ورد: «أنّ المتكبّر يُحشر في صورة الذرّ ويوطأ عليه»[٣]، و«أنّ من اغتاب يكون لسانه بين مكّة والمدينة يطأ عليه الخلائق» إلى غير ذلك من الآيات والروايات.

---

١ ـ الزلزلة (٩٩): ٧ ـ ٨.

٢ ـ اُنظر تفسير الصافي ٥: ٣٥٨، مجمع البيان ٩ ـ ١٠: ٨٠٠.

٣ ـ راجع ثواب الأعمال وعقاب الأعمال: ٢٦٥ / ١٠، المحجّة البيضاء ٦: ٢١٥.

وبالجملة: لكلّ من الأعمال والملكات والعقائد في تلك النشأة صور غيبية لازمة لها تحشر الإنسان معها، ولكن لا عرفان لنا بكيفيتها وحقيقتها، نعم علمها عند الله تعالى ومن خصّه من أوليائه.

فعلى هذا القول تكون نسبة التوبة إلى تلك الصور نسبة اللعان إلى نفي الولد؛ فكما تنفي اللعان الولد شرعاً مع وجود مولود خارجاً، فكذلك التوبة تنفي انتساب الصور القبيحة المجسّمة.

وقريب من هذا القول ما قد يقال: إنّ الإنسان بواسطة الأعمال وتحصيل الملكات والعقائد تحصل له قدرة في تلك النشأة يمكنه إيجاد ما يريده[١]. ولعلّه لذا قد ورد: أنّ بعد استقرار أهل الجنّة في الجنّة يحضرهم مكتوب قد رقم فيه: من الحيّ القيّوم الذي لا يموت إلى الحيّ القيّوم الذي لا يموت: إذا قلتُ لشيء كن فيكون، فقل أنت ذلك فيكون[٢]. هذا حال أهل الجنّة.

وهكذا حال أهل جهنّم؛ فإنّه يحصل لهم قدرة كذلك، ويكونون مجبولين على إيجاد صور فيتأذّون منها.

ولم يدلّ دليل على نفي هذه المَزعمة بأن لا يكون للأعمال والملكات والعقائد لوازم في تلك النشأة لا تنفكّ عن الإنسان، ولا يكون للنفس اقتدار على إيجاد لوازمها وآثارها حسبما فصّل في محلّه، بل في الآيات والروايات إشارات، بل تصريحات إليها.

نعم، لا يستفاد من الآيات والروايات انحصار الثواب والعقاب بما ذكر؛ لصراحة دلالة ظواهر الأدلّة على غيرها أيضاً.

---

١ ـ أنظر الحكمة المتعالية ٩: ٤٣ ـ ٤٤، علم اليقين ٢: ١٠٥٩ ـ ١٠٦٣.

٢ ـ راجع الفتوحات المكية ٣: ٢٩٥، تفسير القرآن الكريم، صدر المتألهين: ٣٦٦، علم اليقين ٢: ١٠٦١.

فلو تمّت المَزعمة فيشكل الأمر في باب الشفاعة والتوبة حسبما يتراءى منهما؛ لأنّه على تلك المزعمة لم يكن رفع العذاب بمجرّد التماس الشفيع والتوبة، بل لابدّ من توقّف المشفوع له في عوالم البرزخ والقيامة ليصفو حتّى يتّحد مع نور الشفيع.

وقد ورد في بعض الروايات: أنّ بعض المنتحلين بالإسلام يدخلون جهنّم لنسيانهم اسم النبي الأعظم، صلوات الله عليه.

فإذن: لابدّ للإنسان الخبير من مراعاة أحواله وأعماله وممارسته لدفع الرذائل والقبائح عن ساحة نفسه، وتحلّيها بالفضائل والمكارم، ودوام الذكر والمراقبة الشديدة في جميع حالاته، وممارسته وحفظه بالمتكرّرات بحيث لا يخلو عن ذكر الله في آناء ليله وأطراف نهاره، لئلّا ينساه في العقبات والضغطات.

ولعلّ تكرّر العبادات والفرائض والنوافل لأجل رسوخ العبودية والملكات والمكارم والأخلاق في النفس، لئلّا يزول عنها في تلك المواقف.

هذا إجمال مقالهم في هذا المضمار، ومن أراد تفصيل الأمر فليطلب مظانّه.

فإذا لم يكن لنا دليل ينفي ما ذكر، واحتمل كون الأمر في المستقبل كذلك، فلابدّ للإنسان من المواظبة الكاملة والمراقبة الشديدة لدفع الرذائل والصفات السيّئة عن ساحة وجوده، وتصفية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل.

وواضح: أنّ ذلك في الشباب أسهل منه في حالة الكِبر والشيخوخة؛ لعدم رسوخ الرذائل في النفس بعدُ وقوّة الشباب. فإذا هَرِم وصار شيخاً تضعف قواه وقد حصدت الرذائل عروقاً في جميع نواحي النفس؛ ولذا تكون التوبة والرجوع إلى الله تعالى عند الهرم والشيخوخة من أشقّ الأعمال، بل ربّما ينجرّ الأمر إلى خروج الروح من البدن بلا توبة واستغفار، عصمنا الله تعالى وإيّاكم من الزلّات ووساوس الشيطان في جميع الحالات؛ لاسيّما عند خروج الروح والانتقال إلى

نشـأة البرزخ، وثبّتنا على الصراط المستقيم.

وصعوبة النزع حال الاحتضار لبعض النـفوس لاتـصال النـفس بـالشجرة الخبيثة وخراب الآخرة. وأمّا المؤمن الذي ينظر بنور الله وثواب الآخـرة ونـعيمها فلا يكاد يكون النزع له صعباً، بل يكون سهلة سمحة، بل يُحبّ الموت ويؤانسه. ولذا قد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «**والله لابن أبي طالب آنس بالموت مـن الطفل بثدي أُمّه**»[1].

فعلى هذا المسلك: لم يكن الثواب والعقاب أمراً عقلائياً؛ لعدم إدراك العـقلاء ذلك، بل ـ كما أشرنا ـ بابه باب اللوازم والملزومات العقلية.

فإذن: يمكن أن يقال في الواجب الغيري: إنّ كلّ مقدّمة يأتيها المكلّف لله تعالى أو يعصي الله تعالى فيها يكون لها تأثير في النفس، ولها صورة في النشأة الآخرة.

وبعبارة أُخرى: إذا كان الثواب والعقاب من لوازم العقلي للأعمال، فكما يكون للواجب النفسي صورة غيبية، فكذلك لا يبعد أن يكون للواجب الغيري أيضاً صورة غيبية تناسبه؛ قال الله تعالى: ﴿**وَمَنْ يَخرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِراً إلَى اللهِ وَرَسُولِهِ ثُـمَّ يُدرِكْهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللهِ**﴾[2].

ومنها ما قد يقال: إنّ الثواب والعقاب في النشأة الآخرة بالجعل والمواضعة، نظير الجزاءات المجعولة الرائجة بين الدول المـتمدّنة والحكـومات السـياسية؛ فـكما يجعلون جزاءً على عمل، فكذلك الشارع الأقدس جعل جزاء سيّئة سـيّئة مـثلها، وجزاء حسنة عشر أمثالها. فيكون الثـواب والعـقاب بـالنسبة إلى الأعـمال نـظير

---

١ ـ نهج البلاغة: ٥٢ / الخطبة ٥.

٢ ـ النساء (٤): ١٠٠.

الجعالة ؛ فكما يقال في باب الجعالة : «من ردّ ضالتي ـ مثلاً ـ فله كذا...» يـقال في المقام : «من فعل سيّئة فله كذا... ومن أتى بحسنة فله عشر أمثالها»[١].

ولا يبعد هذا القول بمقتضى ظواهر الآيات والروايات.

فعلى هذا : يكون الثواب والعقاب تابعين للجعل ؛ فإن جُعلتا للمقدّمة ـ كـما جُعلتا لذي المقدّمة وأصل الفعل ـ فيثاب أو يعاقب على المقدّمة ، كما يثاب أو يعاقب على فعل ذيها . وقد جعل الثواب على بعض مقدّمات عمل لأهمّيته ، مثل مـا ورد : «أنّ كلّ خطوة يتخطّاها زائر قبر أبي عبدالله الحسينعليه السلام فله من الأجر كذا وكذا»[٢].

ولا يخفى : أنّه على هذا القول لو وعد الله تعالى الثواب على عمل أو أخبر عنه فلا يعقل تخلّفه ؛ لأنّ الوفاء بالوعد حسن وخلفه قبيح ؛ فصدوره منه تعالى محـال . وكذلك الكذب قبيح ؛ فيكون صدوره منه تعالى محالاً .

نعم ، لو أوعد الله تعالى العقاب على عمل فله أن يـفعل بمـا أوعـده ، وله أن لا يعاقبه ؛ لأنّ خلف الوعيد غير قبيح ، بل ربّما يعدّ حسناً . نعم ، إذا كان الوعيد بنحو الإخبار فيتحقّق حتماً ولا يمكن تخلّفه ؛ لمحالية الكذب عليه تعالى ، فتدبّر .

ومنها ما قد يقال : إنّ الثواب والعقاب بنحو الاستحقاق ، وإنّ العبد بإطاعته تعالى يستحقّ منه تعالى جزاء عمله ، كاستحقاق المستأجر عن الأجير ، ولا يحسن منه تعالى التخلّف عنه عقلاً[٣] .

---

١ ـ تشريح الأُصول : ١٠٣ / السطر ١٣ ، ١٧٦ ـ ١٨١ .

٢ ـ اُنظر وسائل الشيعة ١٤ : ٤٣٩ ، كتاب الحج ، أبواب المزار وما يناسبه ، الباب ٤١ .

٣ ـ قلت : قال المحقّق الخراسانيقدس سره في «الكفاية» : لا ريب في استحقاق الثواب على امـتثال الأمر النفسي... إلى آخره .

←

ولا يخفى: أنّ محطّ البحث في ترتّب الثواب والعقاب على الواجب الغيري والمقدّمة هو هذا المعنى، لا المعنيان الأوّلان. فينبغي الإشارة الإجمالية أوّلاً إلى أنّ إطاعته تعالى هل يوجب الاستحقاق أو يكون الإعطاء منه تعالى على سبيل التفضّل؟ ثمّ الإشارة إلى موقف الواجب الغيري والمقدّمة:

فنقول: ذهبت طائفة من المتكلّمين إلى الاستحقاق[1]، وخالفهم في ذلك الشيخ المفيدتِیُّ وغيره، فقالوا: إنّ الإعطاء والثواب منه تعالى على سبيل التفضّل[2]، وقال المحقّق الأصفهانيتِیُّ: إنّ المراد بالاستحقاق غير ما هو الظاهر منه، وذهب المحقّق العراقيتِیُّ إلى أنّه ليس بالاستحقاق ولا بالتفضّل.

فنذكر أوّلاً ما يقتضيه النظر في استحقاق الثواب والعقاب، ثمّ نذكر ما تخلّص به العَلَمان؛ فراراً عن مشكلة الاستحقاق، فنشير إلى ما فيه من الخلل:

فنقول: إنّ ما يقتضيه العقل السليم هو القول بالتفضّل في جانب الثواب، والقول بالاستحقاق في جانب العقاب.

والتفوّه بالاستحقاق في جانب الثواب إنّما يتفوّه به مَن غفل عن حقيقة العبودية والخلقة وقاس حال المكلّف بالنسبة إليه تعالى حال العبيد بالنسبة إلى

← ولا يخفى ما في نفي الريب؛ لعدم تسالمهم عليه، وإنّما هو مذهب جمهور فقهاء العامّة وأكثر المتكلّمين، وقد خالفهم في ذلك الأشاعرة وجماعةِ منّا، كالشيخ المفيدتِیُّ ومن تبعه، حيث إنّهم ذهبوا ـ كما نشير إليه في المتن ـ إلى عدم كون الثواب بالاستحقاق، بل بالتفضّل. [المقرّر حفظه الله]

١ ـ كشف المراد: ٤٠٧ ـ ٤٠٨، إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين: ٤١١ ـ ٤١٣.

٢ ـ أوائل المقالات، ضمن مصنّفات الشيخ المفيد ٤: ١١١، شرح المواقف ٨: ٣٠٧، شرح المقاصد ٥: ١٢٥.

مواليهم العرفية[1]؛ فكما أنّ العبد يستحقّ على مولاه لإطاعته، فكذلك يستحقّ المكلّف منه تعالى الثواب على إطاعته.

مع أنّ الفرق بين المقامين أوضح من الشمس وأبين من الأمس؛ وذلك لأنّه لو لم نَخُضْ في المطالب العقلية التي ليس هنا محلّها، ولكن لا يقبل الإنكار: أنّه إذا لاحظنا حال المكلّف بالنسبة إليه تعالى نرى أنّه لا شيء محض وعدم صِرف أعطاه الله تعالى الوجود وسوّى خلقه ووهب له ما يحتاج إليه من القوى الباطنية والظاهرية وأنواع النعم الباطنية والظاهرية، وهو تعالى غني عن الخلق وعن أعمالهم، ولم يكن إيجاب الأفعال لغرض ونفع عائد إليه تعالى، بل راجع إلى العباد.

فإذا كان وجود المكلّف وجميع قواه منه تعالى، فإذا صرف العبد بعض قواه التي وهبت له فيما أمر به المولى فيما يرجع نفعه إليه نفسه لا إلى مولاه، فلا معنى لاستحقاق الثواب.

وبعبارة أُخرى: مَن عرف مقامه منه تعالى ونسبته إليه وتأمّل في قواه وأعضائه وجوارحه ونسبتها إليه تعالى لا يتفوّه بأنّ صرف بعض نعمه في طريق طاعته تعالى موجب لاستحقاق الثواب. نعم إذا خالف أمر مولاه وعصاه فيستحقّ العقاب بلا إشكال.

فالحقّ أن يقال: إنّ إعطاء الثواب في إطاعة المكلّف أمره تعالى إنّما هو بالتفضّل. وأمّا عقوبته في مخالفته وعصيانه تعالى فبالاستحقاق.

---

١ ـ قلت: بل يمكن أن يقال بعدم الاستحقاق؛ حتّى بالنسبة إلى إطاعة العبد مولاه أيضاً فيما إذا قام المولى بتمام شؤون عبده؛ من إعطاء ملبسه ومسكنه ومأكله وجميع ما يحتاج إليه في أمر معاشه؛ فإن أمره المولى بعد ذلك بإتيان عمل أو أعمال فلا يرون لإطاعة العبد مولاه استحقاق ثواب، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

نقل و تعقيب

قال المحقّق الأصفهاني تَتُّ: والمراد بالاستحقاق ليس إيجاب الثواب على المولى أو العقاب ـ كما يشعر به لفظ «الاستحقاق» ـ حتّى يناقش فيه في طرف الثواب؛ إمّا لجواز الاكتفاء بالنعم العاجلة، أو لأنّ حقّ المولى على عبده أن ينقاد له في أوامره ونواهيه، فلا معنى لاستحقاق العبد عليه عوضاً عنه.

بل المراد: أنّ المدح والثواب على الإطاعة في محلّه، نظير قولهم باستحقاق المدح والذمّ على فاعل القبيح والحسن؛ فإنّه ليس المراد إيجاب المدح والذمّ على العقلاء، بل المدح والذمّ منهم على أحد الأمرين في محلّه[1]، انتهى.

وقال المحقّق العراقي تَتُّ: التحقيق هو أن يقال: إنّ الاستحقاق المتنازع فيه إن كان المراد به هو ثبوت حقّ للمكلّف على الله تعالى بطاعته إيّاه، كما يثبت حقّ لبعض المكلّفين على بعض إذا أمره بعمل فعمله ناوياً به أخذ العوض منه، فالحقّ مع النافي؛ لأنّ وجود المكلّف وقدرته وتوفيقه للطاعة وجميع ما يستعدّ به لها هو من الله تعالى.

فكما لا يستحقّ العبد في العرف والشرع عوضاً وأجراً على مولاه إذا كلّفه بعمل فعمله له، فبالطريق الأولى أن لا يستحقّ المكلّف ذلك على مولى الموالي تعالى في الأعمال التي كلّفه بها.

وإن كان المراد به معنى اللياقة والاستعداد للثواب والنعيم في الدار الآخرة ليكون معنى أنّ العبد المطيع يستحقّ الثواب هو أنّه لائق وأهل لذلك فالحقّ مع مدّعي ذلك؛ لأنّ العبد بطاعته يستعدّ لدخول دار النعيم وجوار ربّه الكريم، بخلاف العاصي.

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ١١٢.

ولا يتوهّم: أنّ هذا المعنى هو نفس القول بالتفضّل؛ لوضوح أنّ العاصي وإن كان مستعدّاً للتفضّل عليه بالعفو والغفران والخلود في الجنان، ولكن لم يكن مستعدّاً وأهلاً لنفس الثواب، وإلّا لم يبق فرق بين المطيع والعاصي، وذلك باطل بالضرورة.

وأمّا التوبة: فهي وإن كانت من الواجبات على العبد العاصي، إلّا أنّه يحتمل قريباً أنّ المعصية لا توجب استحقاق العاصي للعقاب إلّا إذا تجرّدت عن التوبة، وأمّا المعصية التي تتعقّبها التوبة فلا توجب استحقاق العقاب، وعليه: لا يكون العفو أو سقوط استحقاق العقاب عن التائب بالتفضّل؛ إذ لا استحقاق للعاصي التائب ليسقط بالتفضّل، بل التوبة تكشف عن عدم استحقاق العاصي بمعصيته قبل التوبة للعقاب[1]، انتهى.

ولا يخفى: أنّه لو لم يتمّ ما ذكرناه لا يستقيم كلام العلمين:

أمّا ما قاله المحقّق الأصفهانيﷺ ـ حيث إنّه من أهل النظر والمعقول ـ فمراده بكون الثواب على الإطاعة في محلّه أحد الأمرين:

الأوّل: أن يراد أنّ كلّ قوّة حيث إنّها محلّ للصورة، فكذلك العبد يكون محلّاً للثواب والعقاب؛ أي مستعدّاً لائقاً في ذلك العالم للثواب والعقاب.

ولكن فيه: أنّهم لا يقولون بذلك في ذلك العالم؛ لأنّه لم يكن هناك هيولى ولا صورة ولا استعداد.

والثاني: أن يراد ـ كما هو الظاهر منه ـ أنّ العبد المطيع محلّ للثواب، ويكون إعطاؤه في محلّه وممّا ينبغي.

ولكن فيه: أنّ كلّ ما كان فعله حسناً فهو بالنسبة إليه تعالى واجب؛ لأنّ

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٧٤.

عدم إعطائه الثواب إمّا للعجز أو الجهل أو البخل، وكلّ ذلك محال في حقّه تعالى، تعالى الله عمّا يقول الظالمون علوّاً كبيراً. فإذا كان الفعل أولى من الترك فيجب عليه تعالى فعله، ولا يجوز منه تعالى تركه. وواضح: أنّ وجوب الإعطاء منه تعالى لا يوجب أن لا يكون تحت اختياره، كما أنّ امتناع الظلم منه تعالى لا يوجب ذلك، كما تقرّر في محلّه.

فقياس ما نحن فيه بمدح العقلاء وذمّهم فاعل القبيح أو الحسن، قياس مع الفارق. مضافاً إلى أنّ الأمر في المقيس عليه أيضاً غير تمام؛ لأنّ العقلاء يرون أنّ من أمر عبداً بعمل فعمله يستحقّ المدح، وإن تركه فيستحقّ الذمّ.

وممّا ذكرناه في جواب المحقّق الأصفهاني تتئُ يظهر الخلل في بعض ما أفاده المحقّق العراقي تتئُ.

ولكن نقول من رأس: إنّه لا يبعد أن يقول هذا المحقّق على خلاف مسلك المحقّق الأصفهاني تتئُ بالاستعداد واللياقة في ذلك العالم.

فيتوجّه عليه: أنّ المراد بالاستحقاق إن كان الاستحقاق التكويني فيخرج عمّا نحن فيه؛ لأنّ البحث إنّما هو في الاستحقاق العقلائي لا العقلي التكويني، ويدخل في الوجه الأوّل، مع أنّ القائلين به لا يقولون بالاستعداد، وإن كان المراد بالاستحقاق، الاستحقاق العقلائي فمحال على الله تعالى تركه؛ لأنّ من يكون لائقاً ولم يعطه إمّا لعجزه أو لجهله أو لبخله، تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً.

فالحقّ ـ كما أشرنا ـ أنّ الثواب إنّما هو بالتفضّل؛ فالمحسن لا يستحقّ المثوبة ولا العقاب، ولكن حيث وعد الله عباده بالثواب فيفي بما وعده تعالى حتماً. ولكن لا يدلّ ذلك على لزوم التفضّل له بنحو يكون مجبوراً فيه، كما أشرنا في جواب المحقّق الأصفهاني تتئُ. وأمّا المسيئ فيعاقب على معصيته ويستحقّ العقاب، بلا إشكال.

وأمّا ما ذكره ﴿قدس سره﴾ في التوبة فمخالف لمرتكز العرف والعقلاء في ذلك، بل خلاف مقتضى ظواهر الكتاب والسنّة الدالّتين على أنّ نفس العمل القبيح موجب للعقوبة والذمّ، ولكن من تاب بعد ذلك فوعد الله تعالى له بعدم العقاب وقبول توبته.

وبالجملة: ما ذكره في التوبة ـ مضافاً إلى أنّه خلاف حكم العقل والعقلاء ـ مخالف لظواهر الكتاب والسنّة.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ الذي يقتضيه التحقيق أن يقال بالتفضّل في جانب الإطاعة والامتثال، والاستحقاق في جانب المخالفة والعصيان، تدبّر واغتنم.

عدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيري

ثمّ إنّه على فرض صحّة المبنى وأنّ العباد يستحقّون الثواب بإطاعتهم إيّاه تعالى، يقع الكلام في أنّ استحقاق الثواب هل هو مخصوص بإتيان الواجبات والمطلوبات النفسية، أو يعمّها والواجبات والمطلوبات الغيرية؟

وبعبارة أُخرى: هل يستحقّ العباد الثواب على إتيان الواجبات والمطلوبات الغيرية، كما يستحقّونه على إتيان الواجبات والمطلوبات النفسية، أم لا؟ وجهان.

والحقّ ـ على صحّة المبنى ـ عدم استحقاق الثواب على إتيان الواجبات والمطلوبات الغيرية، والظاهر أنّهم تسالموا على أنّ الثواب إنّما هو في الواجبات النفسية[1]؛ ولذا تراهم يخرجون الطهارات الثلاث عن حكم سائر الواجبات الغيرية

١ ـ قلت: يظهر من تقريري المحقّق النائيني والمحقّق العراقي ﴿قدس سرهما﴾: أنّ الثواب في فعل الواجب الغيري لم يكن مسلّماً عندهم، بل محلٌّ للخلاف بينهم، فذكروا أقوالاً ثلاثة، بل أربعة، فلاحظ فوائد الأُصول ١: ٢٢٤، بدائع الأفكار ١: ٣٧٥. [المقرّر حفظه الله]

ـ كما يستظهر لك عن قريب ـ والاختلاف إنّما هو في وجهه، ولكلّ وجهة هو مولّيها.

والذي يظهر لنا في عدم استحقاق الثواب على الواجب الغيري هو: أنّ استحقاق الثواب إنّما يترتّب على إطاعة المولى وانبعاثه ببعث المولى، والأوامر الغيرية لا تكاد تصلح لإمكان الباعثية، فلا موافقة لها ولا مخالفة حتّى يقال بالثواب في الأُولى والعقاب في الثانية، وذلك لأنّه لو قلنا بالواجب الغيري ـ تبعاً للقوم ـ في الأجزاء[1]، فمعناه الوجوب القهري.

وقد صرّح بذلك المحقّق العراقي في وجوب المقدّمة عندما أورد على نفسه بأنّه ما ثمرة هذه الإرادة التشريعية التبعية بعد حكم العقل بلابدّية الإتيان بالمقدّمات؟ وهل هو إلّا من اللغو الواضح؟! فأجاب بأنّ هذه الإرادة ليست إلّا إرادة قهرية ترشّحية معلولة لإرادة الواجب ـ كما تقدّم ـ ومثلها لا يتوقّف على وجود غاية وثمرة[2].

وبالجملة: نحن وإن نخالف مبناه ـ كما أشرنا ـ ولكن نبحث هنا على الفرض والتقدير، وهو: أنّه إذا كان الواجب غيرياً فيكون وجوبه قهرياً، وهو غير قابل لباعثية المكلّف وانبعاثه به؛ لأنّ المكلّف لا يخلو من أحد أمرين: إمّا يلتفت إلى أنّ الشيء الفلاني ـ مثلاً ـ مقدّمة وذاك الشيء ذو المقدّمة وترشّح الوجوب منه إلى

---

١ ـ قلت: وأمّا على مسلك المختار فلا يكون للأجزاء وجوب غيري، ولا نفسي ضمني. فالأوامر الواردة في الأجزاء والشرائط إنّما هي إرشاد إلى الجزئية والشرطية ـ أي إلى الحكم الوضعي ـ فالأجزاء لم يتعلّق بها التكليف، بل التكليف إنّما تعلّق بعنوان الصلاة ـ مثلاً ـ فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

٢ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٩٩.

الشــيء الفلاني، أو لم يلتفت إلى ذلك، بل له غفلــة عنه ويتوهّم أنّ الشيء الفلاني واجب نفسي.

في صورة الالتفات إلى تعلّق التكليف بالكون على السطح ـ مثلاً ـ ويترشّح منه وجوب قهري على نصب السلّم ـ الذي هو مقدّمة له ـ فـإذا قـصد إتـيان ذي المقدّمة، فيريد إتيان المقدّمة حتماً؛ للارتباط الوجــودي بـينها وبـين ذيهــا، وعـدم الانفكاك الوجودي بينهما، كما هو المفروض.

وبعبارة أُخرى: البعث إلى ذي المقدّمة عند ذاك يحرّك العبد القاصد إلى إتيانه نحو مقدّمته، فيكون له باعثية إليها تبعاً وترشّحاً، فلا يكاد يمكن أن يكـون للأمـر المقدّمي ـ حينئذٍ ـ باعثية فعلية؛ لأنّ الباعثية الفعلية هي استقلاله في الباعثية، وقد ظهر: أنّ البعث إلى ذي المقدّمة بعث إلى مقدّمته تبعاً.

وأمّا إذا لم يرد إيجاد ذي المقدّمة أو أراد عدم إيجاده، فلا يعقل أن يريد إتيان المقدّمة بما أنّها مقدّمة.

فتحصّل: أنّ المكلّف لا يكاد ينبعث مـن الأمـر الغـيري؛ لا عـند إرادة ذي المقدّمة، ولا عند عدم إرادته أو إرادة عدمه، فلا يكون له إطاعة يستحقّ الثواب.

هذا في صورة الالتفات إلى مقدّميته.

وأمّا إذا لم يلتفت إليها وكان غافلاً عن مـقدّميته فـلا يكـاد يـنبعث بـالأمر الغيري، ولو انبعث فإنّما هو عن تخيّل الأمر النفسي، فإذا أتى به يكون منقاداً مطيعاً، فلا يستحقّ الثواب بإطاعة الأمر الغيري، والكلام إنّما هو فيه.

فظهر لك ممّا ذكرنا: أنّ الذي يقتضيه التـحقيق ويـعاضده الوجـدان هـو أن لا يكون للأمر الغيري بما أنّه أمر غيري إطاعة، فلا يوجب استحقاقاً للثواب.

توجيه لعدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيري ودفعه

ربّما يوجّه لعدم استحقاق الثواب بإتيان الواجب الغيري بغير ما ذكرنا:

منها: ما وجّه به المحقّق العراقيﰀ، قال في وجه ذلك: إنّ الثواب والعقاب اللذين ينشئان من موافقة التكليف ومخالفته إنّما جعلا على ذلك تحصيلاً للغرض النفسي الداعي للمولى إلى التكليف بالواجب النفسي، ولا شبهة في أنّ الواجب الغيري ليس فيه غرض نفسي ليترتّب على موافقته ثواب وعلى مخالفته عقاب[1]، انتهى.

وفيه: أنّ قوله ﰀ: «إنّما جعلا على ذلك...» إلى آخره، خلط باب الاستحقاق بباب الجعل، وقد مضى الكلام على تقدير جعل الثواب والعقاب، والكلام هنا على تقدير استحقاق الثواب والعقاب.

نعم، لو أراد بقوله «ذلك»: أنّ استحقاق الثواب أو العقاب إنّما هو في الواجب الذي تعلّق به غرض نفسي، والواجب الغيري لا يتعلّق به غرض كذلك، فلا يكون ذلك خلط باب بباب، مع أنّه لا يخلو عن مصادرة.

وبعبارة أُخرى: يكون تكراراً للمدّعى؛ لأنّ المدّعى هي: أنّ موافقة الواجب الغيري لم يكن فيها ثواب، وتصدّى لإثباتها بأنّ الواجب الغيري حيث إنّه لا غرض نفسي فيه فلا يكون في موافقته ومخالفته ثواب وعقاب، وهو ـ كما ترى ـ أوّل الكلام.

ومنها: **ما وجّه به المحقّق الأصفهاني**ﰀ، ولعلّ المحقّق النائيني ﰀ يشير إليه،

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٧٥.

وإن كانت عبارته توهّم غير ذلك[١].

وحاصل ما أفاده هو: أنّ الأمر الغيري أمر تبعي، لا بمعنى أنّه بعث بالعرض، ولا بمعنى التبعية في الوجود ومجرّد ترتّب أحد الأمرين على الآخر، بل المراد: أنّ المقدّمة بما هي حيث إنّها خالية عن الغرض، بل الغرض منها مجرّد الوصلة إلى الغير فكذلك البعث نحوها لمجرّد الوصلة إلى الغير فكأنّه لا نظر إليها بما هي كالمعنى الحرفي، فكذا موافقته ليست إلّا لمجرّد الوصلة إلى موافقة الأمر النفسي. فهذه الموافقة لا تعدّ موافقة اُخرى في قبال موافقة الأمر النفسي في نظر العقلاء حتّى يمدح عليها أو يذمّ على تركها[٢]، انتهى.

أقول: إن أراد بقوله: «لا نظر إليها بما هي كالمعنى الحرفي...» إلى آخره أنّ العقلاء كما يكونون غافلين عن المعاني الحرفية وغير قاصدين لها ـ ولذا لا يحكم عليها ولا بها ـ فكذلك في الواجبات الغيرية.

ففيه أوّلاً: أنّ الوجدان أصدق شاهدٍ على خلافه؛ فإنّ العقلاء ببابك، تراهم غير غافلين عن المعاني الحرفية، بل هم متوجّهون إليها أشدّ التوجّه.

وثانياً: لو سلّم غفلتهم عنها فلو خرجوا عن الغفلة وتوجّهوا إليها فماذا يحكمون؟

وإن أراد: أنّ الواجبات الغيرية حيث إنّها خالية عن الغرض، بل الغرض منها مجرّد الوصلة إلى الغير، فلا توجب موافقتها ثواباً.

---

١ ـ قلت: لأنّه قدس سره قال: إنّ امتثال الواجب الغيري إنّما يكون بعين امتثال ذي المقدّمة الذي تولّد أمره منها، وليس له أمر بحيال ذاته حتّى يبحث عن استحقاق الثواب عند امتثاله، من غير فرق في ذلك بين المقدّمات الشرعية أو العقلية؛ يعني المقدّمات الداخلية والخارجية.
لاحظ فوائد الاُصول ١: ٢٢٥. [المقرّر حفظه الله]

٢ ـ نهاية الدراية ٢: ١١٤.

ففيه: أنّه مصادرة وعين المدّعى. مضافاً إلى ما أشرنا إليه في معنى النفسية والغيرية، حيث قلنا: إنّهما لم تكونا بلحاظ الغايات والأغراض، بل الضابط فيهما هو أنّه لو أمر بشيءٍ لأن يتوصّل به إلى أمر آخر فوقه فهو أمر غيري، كما إذا قال: «إذهب إلى السوق فاشتر اللحم». وأمّا إذا أمر لا لذلك فلا يعدّ ذلك واجباً غيرياً، بل يكون واجباً نفسياً، وإن لم يكن هناك غرض مترتّب عليه، مثل ما إذا قال: «إذهب إلى السوق» في المثال المذكور.

فترتّب الثواب والعقاب لا يدور مدار وجود الغرض في متعلّقه وخلوّه عنه، بل ـ كما أشرنا ـ يدور مدار الإطاعة والعصيان، وقد عرفت عدم إمكان الانبعاث بالأمر الغيري. وقد لا يكون في متعلّق بعض الأوامر مصلحة، كالأوامر الامتحانية، ومع ذلك يستحقّ المأمور المثوبة إن أطاع، والعقوبة إن خالف.

وبالجملة: باب الأغراض خارجة عن حريم نزاع النفسية والغيرية، والذي يقتضيه التحقيق ومطابق للوجدان في عدم استحقاق الثواب والعقاب في الواجبات الغيرية هو الذي ذكرنا، فلاحظ وتدبّر.

توجيه لترتّب الثواب على الواجب الغيري ودفعه

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره بعد أن اختار أنّ امتثال الواجبات الغيرية لا يستتبع ثواباً، قال: يمكن تصوير ترتّب الثواب على موافقة الواجب بوجهين:

حاصل الوجه الأوّل هو: أنّ الآتي بالمقدّمة بقصد التوصّل إلى ذيها يراه العرف والعقلاء متلبّساً بامتثال الواجب النفسي، ومستحقّاً للمدح والثواب في ذاك الحين الذي لم يتلبّس بعد بالواجب النفسي، كما أنّه لو لم يأت بشيء من مقدّماته في الوقت الذي يلزم الامتثال فيه يرونه متلبّساً بعصيانه ومستحقّاً للذمّ والعقاب في ذاك الحين،

وإن لم يدخل في الوقت الذي يكون ظرفاً للواجب النفسي.

وهذا المدح والثواب والذمّ والعقاب إنّما هما من رشحات ثواب الواجب النفسي وعقاب تركه، لا أنّهما شيء آخر ثبت في حقّ المكلّف بسبب آخر؛ إذ لا قيمة لشيء من المقدّمات عند العقلاء، مع قطع النظر عن ذيها. نعم لابدّ من قصد التوصّل بفعل المقدّمة إلى الواجب النفسي في استحقاق المدح والثواب، وإلّا لا يستحقّ ذلك.

الوجه الثاني: أنّ الآتي بالمقدّمة بقصد أمرها من دون التفات إلى غيريته، وإن لم يتحقّق منه قصد التوصّل بها إلى ذي المقدّمة بالفعل، إلّا أنّه بإيجاد المقدّمة بذلك النحو يكون لبّاً في مقام امتثال الواجب النفسي، فينبسط على المقدّمة ثواب ذي المقدّمة[1]، انتهى[2].

أقول: ينبغي الإشارة إلى محطّ البحث ليظهر الخلط في مقال هذا المحقّق؛ وذلك لأنّ محطّ البحث إنّما هو على مبنى الاستحقاق في الثواب والعقاب، ومعناه: أنّ المكلّف إذا أطاع يكون له على الله تعالى الثواب، كما يستحقّ المأمور منّا بفعل إذا أتاه على ما أُمر به؛ فكما يستحقّ المأمور أُجرة المسمّى أو أُجرة المثل على أمره، فكذلك المكلّف يستحقّ الثواب عليه تعالى.

فعلى هذا: يكون البحث في الثواب والعقاب في الواجبات الغيرية إنّما هو في أنّ الآتي بها دون الواجب النفسي هل لها استحقاق الثواب، أم لا؟ ولم يكن البحث في أنّ الآتي بالمقدّمات ممدوح ويكون منقاداً وله صفاء الذهن والباطن. ويفترق هذا الرجل

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

٢ ـ قلت: لم يتعرّض سماحة الأُستاذ هذا الوجه، واكتفى بذكر الوجه الأوّل، ولعلّه لمشاركة هذا الوجه مع الوجه الأول في بعض الجهات الدخيلة في ترتّب الثواب، وإن كان بينهما فرق من جهتين، كما صرّح به المحقّق العراقي‌ﷺ أيضاً، أو نسي ذكره، والله العالم. [المقرّر حفظه الله]

الآتي بالمقدّمات ولو لم يصل إلى ذيها مع من ترك المقدّمات من رأس.

وبالجملة: البحث في أنّ الآتي بالمقدّمات على كثرتها ـ سواء أتى بذيها أو لا ـ هل له استحقاق للثواب ـ مضافاً إلى ما يستحقّه بإتيان ذي المقدّمة ـ أم لا؟

وأمّا استحقاق الثواب على المقدّمات لأجل الأمر النفسي المتعلّق بذيها لأجل الترشّح وانبساط الثواب المتعلّق على ذيها عليها، ففيه: أنّه على مبنى الاستحقاق يكون أوامره تعالى نظير الأوامر العرفية، والمثوبة الأُخروية بمنزلة الأُجرة في هذه النشأة. فكما أنّه لو قال أحدٌ: «من ردّ ضالّتي فله عشر دراهم» مثلاً، فإذا تجسّس رجل وتحمّل المشاقّ في تحصيل الضالّة ولكن لم يجد الضالّة، لا يستحقّ الدراهم بحيث يصحّ له إقامة الدعوى عليه، فكذلك بالنسبة إلى أمره تعالى بالحجّ ـ مثلاً ـ وجعله المثوبات له؛ فمن تحمّل مشقّة السفر وطيّ المنازل إلى أن وصل الميقات ولكن عند وصوله الميقات بدا له ولم يأت بعمل الحجّ فلا يستحقّ ثواب الحجّ، وهذا واضح.

وإطلاق المتلبّس بذي المقدّمة عند التلبّس بالمقدّمات إطلاق مسامحي، فهو مشغول بالمقدّمات لا بذيها، والمصلحة قائمة بذيها لا بها؛ فلا معنى لترشّح الثواب وانبساط الثواب المترتّب على الواجب النفسي عليها.

نعم، يكثر الثواب بكثرة المقدّمات؛ فكلّما كانت المقدّمات أكثر كان الثواب أكثر، ولكن ذلك ليس لأجل أنّ المقدّمات لها ثواب، بل الثواب مترتّب على نفس ذيها. وكثرة المقدّمات توجب شأناً في ذيها ويرتفع شأن الواجب النفسي بها، وإلّا فلو لم يأت بذي المقدّمة لابدّ وأن يترتّب عليها الثواب، مع أنّه ليس كذلك.

فقد ظهر آنفاً وسيتلى عليك قريباً: أنّه لو قلنا باستحقاق الثواب في الواجبات النفسية، ولكن لا يمكن أن يقال ذلك في الواجبات الغيرية؛ لعدم صدق الإطاعة؛ لأنّها تتوقّف على إمكان الانبعاث بالأوامر الغيرية، ولا يكاد ينبعث المكلّف بها.

التنبيه الثاني

في تصحيح ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث مع كونها مقدّمات

قد ظهر لك ممّا ذكرنا في التنبيه الأوّل: أنّه لا يترتّب على الواجبات الغيرية ثواب مع ترتّب الثواب على الطهارات الثلاث ـ الوضوء والغسل والتيمّم ـ مع كونها مقدّمات للعبادة، فصارت الطهارات الثلاث مطرحاً للأنظار.

وقد استشكل فيها من وجوه:

الوجه الأوّل ـ وهو العمدة ـ: أنّ الأوامر المتعلّقة بالمقدّمات توصّلية لا يعتبر فيها قصد القربة، وهذه الطهارات الثلاث مع كونها مقدّمات للصلاة ـ مثلاً ـ يعتبر فيها قصد القربة، بلا إشكال.

الوجه الثاني: أنّ الأوامر المتعلّقة بالمقدّمات غيري لا يترتّب عليها الثـواب ـ كما مرّ آنفاً ـ والطهارات الثلاث مع أنّها مقدّمات يترتّب عليها الثواب.

الوجه الثالث: لزوم الدور؛ بأنّ الطهارات الثلاث بما هـي عـبادات جـعلت مقدّمة، وعباديتها تتوقّف على الأمر الغيري، ولا يترشّح الوجوب الغيري إلّا إلى ما هو مقدّمة؛ فكلّ من الأمر الغيري والعبادي يتوقّف على صاحبه.

وبتقريب آخر: كلّ أمر له داعوية إلى متعلّقه، ولا يمكن أن يكون محرّكاً وداعياً إلى داعوية نفسه، فإذا كانت عبادية الوضوء ـ مثلاً ـ بالأمر الغيري يلزم أن يكون الأمر بالوضوء يدعو إلى داعوية هذا الأمر نفسه[1].

---

١ ـ قلت: لا بأس بإعزاز التقريبين بثالث اقتبسناه من «فوائد الأُصـول»، وهـو: أنّ الطـهارات ←

ويمكن **الجواب** عن الإشكال الأخير بوجه حسن، حاصله: أنّ مقدّمية الطهارات الثلاث لم تكن مثل سائر المقدّمات ممّا يصحّ لنا دركها وفهمها، بل إنّما هي بكشف الشارع إيّاها، حيث رأى توقّف الصلاة ـ مثلاً ـ على عباديتها. فأخذها بما هي عبادة مقدّمة للصلاة. فعباديتها لا تتوقّف على الأمر الغيري، بل لها أمر نفسي؛ فلا يلزم الدور. فوزان مقدّمية الطهارات الثلاث للصلاة ـ مثلاً ـ وزان مقدّمية صلاتي الظهر والمغرب لصلاتي العصر والعشاء؛ فكما أنّ صلاة الظهر أو المغرب عبادة ومع ذلك اُخذت مقدّمة لصلاة العصر أو العشاء، فكذلك الطهارات الثلاث عبادة ومع ذلك اُخذت مقدّمة وشرطاً للصلاة.

وبهذا يندفع الإشكال الثاني، بل الإشكال الأوّل؛ وهو إشكال التوصّلية، كما لا يخفى، فتدبّر.

نعم، يتوجّه على هذا الجواب: أنّ الفقهاء وإن قالوا: إنّ الوضوء والغسل مطلوبان نفسيان[1]، وقد ورد: «**الوضوء على الوضوء نور على نور**»[2]، ولكن

← الثلاث قد اعتبرت مقدّمة للصلاة بنحو العبادية؛ لأنّ نفس أفعال الوضوء ـ مثلاً ـ من الغسلات والمسحات ليست مقدّمة للصلاة، وعباديتها تتوقّف على الأمر الغيري؛ لأنّ عبادية شيء تتوقّف على قصد امتثال الأمر، ولم يكن حسب الفرض أمر سوى ذلك. والأمر الغيري يتوقّف على أن تكون الطهارة عبادة؛ لأنّ الأمر الغيري لا يتعلّق إلّا بما يكون بالحمل الشائع مقدّمة؛ لأنّ الوضوء العبادي ـ مثلاً ـ يكون مقدّمة بالحمل الشائع؛ فلابدّ وأن تكون عبادة قبل تعلّق الأمر الغيري به، والمفروض: أنّ عباديته تتوقّف على الأمر الغيري، لاحظ فوائد الأُصول ١: ٢٢٧. [المقرّر حفظه الله]

١ ـ قلت: ربّما يناقش استحباب الغسل نفسياً بحيث يصحّ الغسل التجديدي كما يصحّ الوضوء التجديدي. [المقرّر حفظه الله]

٢ ـ وسائل الشيعة ١: ٣٧٧، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٨، الحديث ٨.

لم يقولوا بمطلوبية التيمّم بحيث يكون مطلوباً ومستحباً نفسياً؛ فلابدّ وأن يجاب عن الإشكال في خصوص التيمّم بوجه آخر.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ التيمّم وإن لم يكن عبادة ومطلوباً مطلقاً ـ كالوضوء ـ ولكن لا ينبغي الإشكال في عباديته في ظرف خاصّ؛ وهو صورة فقدان الماء عقلاً وشرعاً، وبالجملة: في صورة تعذّر استعمال الماء، وقد ورد في بعض الأخبار: «أنّ التراب أحد الطهورين»[1].

عدم تمامية ما تكلّف به المحقّق النائيني في الجواب عن الإشكالات

إذا تمهّد لك ما ذكرناه يظهر لك: أنّه لا نحتاج في الجواب عن الإشكالات إلى ما تكلّف به المحقّق النائيني في الجواب عنها؛ فإنّه قال: إنّ هذه الإشكالات كلّها مبنية على أنّ جهة عبادية الوضوء إنّما تكون من ناحية أمره الغيري، وهو بمعزل عن التحقيق، بل الوضوء ـ مثلاً ـ إنّما يكتسب العبادية من ناحية الأمر النفسي المتوجّه إلى الصلاة بما لها من الأجزاء والشرائط، بداهة: أنّ نسبة الوضوء إلى الصلاة كنسبة الفاتحة إليها من الجهة التي نحن فيها، حيث إنّ الوضوء قد اكتسب حصّة من الأمر بالصلاة؛ لمكان قيديته لها، كاكتساب الفاتحة حصّتها من الأمر الصلاتي؛ لمكان جزئيتها.

فكما أنّ الفاتحة اكتسبت العبادية من الأمر الصلاتي، فكذلك الوضوء اكتسب العبادية من الأمر الصلاتي بعدما كان الأمر الصلاتي عبادياً. وكذا الحال في الغسل والتيمّم.

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٣: ٣٨١، كتاب الطهارة، أبواب التيمّم، الباب ٢١، الحديث ١.

ثمّ أوردتَدِّيُّ على نفسه: بأنّ نسبة الوضوء إلى الصلاة نسبة الستر أو الاستقبال إليها، فكيف اكتسب الوضوء العبادية ولم يكتسب الستر أو الاستقبال العباديّة؟!

فأجاب: بأنّ التفاوت والفرق إنّما هو من ناحية الملاك، حيث إنّ الملاك الذي اقتضى قيدية الوضوء للصلاة اقتضاه على وجه العبادية؛ بخلاف ملاكات سائر الشروط، حيث لم يقتضِ ذلك... إلى أن قال: والحاصل: أنّ عبادية الأمر الصلاتي إنّما يكون بمتمّم الجعل، وذلك المتمّم إنّما اقتضى عبادية الأمر بالنسبة إلى خصوص الأجزاء والطهارات الثلاث، دون غيرها من الشرائط[1]، انتهى.

وفيه: أنّ هذا تكلّف غير وجيه؛ لأنّه فرق بين الأجزاء والشرائط؛ لأنّ الأمر بالصلاة ـ مثلاً ـ يتعلّق بذوات أجزائها؛ فذات فاتحة الكتاب أو الركوع أو السجود ـ مثلاًـ مأمور بها.

وأمّا الشرائط فلم تكن كذلك، بل تعلّق الأمر بتقييد الصلاة بالطهور ـ مثلاًـ فلا يكاد يتعلّق الأمر بالصلاة بذات الوضوء، كما كان متعلّقاً بفاتحة الكتاب وسائر الأجزاء.

فقد ظهر تمامية ما أجبنا به عن الإشكالات، من دون هذا التكلّف، وواضح: أنّ ارتكاز المتشرّعة على التفرقة بين الستر والطهارات الثلاث، مع أنّ الجميع شرائط، حيث إنّهم يقصدون التعبّد بها دون الستر. وفي ارتكازنا أيضاً يكون الوضوء ـ مثلاً ـ عبادة، وأمّا سبب عباديته وعلّته فلم نعلمه.

بقي الكلام فيما ذكره في الجواب عمّا أورده على نفسه من التفرقة بين الوضوء والستر والاستقبال.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٢٨.

فنقول: التأمّل في الجواب يعطي أنّه بصدد الجواب عن الإيراد بوجهين: أحدهما من ناحية الملاك، والثاني من ناحية متمّم الجعل.

ولكن ذكر العلّامة المقرّر ﷺ متمّم الجعل بعنوان الحاصل لما تقدّم، وكيف كان: لا يصحّ الجواب بكلا الوجهين:

أمّا من ناحية الملاك: فلأنّه لو تمّ فهو رجوع عن جميع ما أسّسه أوّلاً؛ لأنّه صرّح بأنّ عبادية الأجزاء والشرائط اكتسابية من ناحية الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة، والآن يريد إثبات العبادية من ناحية الملاك. فعلى ما ذكره أخيراً لابدّ وأن يفصّل: بأنّ مجرّد تعلّق الأمر بالطبيعة بأجزائها وشرائطها لا يوجب صلاحية الشرط لاكتساب العبادية، وإلّا يلزم أن يكون جميع الشرائط عبادة، وليس كذلك.

وأمّا من ناحية متمّم الجعل فنقول: إن أراد أنّ المتمّم يجعل الأمر المتعلّق بطبيعة الصلاة منبثّة على الأجزاء والشرائط، وبعد اكتساب كلّ جزء وشرط حصّة من الأمر بالصلاة عبادياً، فلازمه صيرورة جميع الأجزاء والشرائط عبادياً، وهو عين الفرار عن الإشكال.

وإن أراد: أنّه يحتاج كلٌّ من الشرائط إلى متمّم الجعل، فكلّ ماتمّمه يصير عبادة، ومتمّم الجعل جعل الطهارات الثلاث عبادة، ولم يكن بالنسبة إلى الستر والاستقبال.

ففيه: أنّ هذا رجوع إلى أصل المطلب ـ وهو: أنّ للطهارات الثلاث خصوصية من بين سائر الشروط ـ فلابدّ له من الجواب عن أنّه مع كون الطهارات الثلاث مقدّمة كيف صارت عبادة[1]؟!

---

١ ـ قلت: ويتوجّه عليه أيضاً ما أورده سماحة الأُستاد ـ دام ظلّه ـ في ناحية الملاك، وهو: أنّه لو تمّ فهو رجوع عمّا أسّسه: من أنّ عبادية الشرائط من ناحية الأمر النفسي المتعلّق بالطبيعة بما لها من الأجزاء والشرائط، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

إشكال ودفع

ربّما أُشكل: بأنّه وإن كانت الطهارات الثلاث مستحبّات نفسية، ولكن تجب للغير وبعد دخول وقت الواجب النفسي، فإذن: كيف يجمع بين استحبابها ووجوبها، بل بين إرادة استحبابها وإرادة وجوبها؟ فإن ذهب ملاك الاستحباب وإرادته، وتخلّف مقامه الإرادة الوجوبي والوجوب، فيعود المحذور؛ من تعلّق الثواب بالواجب الغيري.

وفيه: أنّ الطهارات الثلاث بعد حلول وقت الواجب أيضاً مستحبّة، ولا يلزم اجتماع الحكمين أو إرادتهما؛ وذلك لأنّه سيتلى عليك قريباً أنّ ذات المقدّمة لم تكن واجبة ـ خلافاً للمحقّقين الخراساني[1] والنائيني قدس سرهما[2] وغيرهما ـ بل الواجب إنّما هي المقدّمة الموصلة بما أنّها موصلة، كما ذهب إليه صاحب «الفصول» قدس سره[3].

فعلى هذا نقول: إنّ الوضوء ـ مثلاً ـ بما أنّه وضوء مستحبّ وله ملاك الاستحباب وتعلّق به إرادة الاستحباب، وبعد دخول وقت الصلاة ووجوب الصلاة نفساً لا يُصيّر الوضوء واجباً غيرياً ليلزم المحذور، بل الواجب الغيري هو عنوان الموصل بما أنّه موصل، وواضح: أنّ هذا العنوان غير عنوان الوضوء، وإن كان ينطبق على الوضوء عرضياً، فاختلف مركز تعلّق الحكمين.

وهذا نظير اجتماع الأمر والنهي في شيء؛ فكما لا محذور هناك؛ لاختلاف

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٤٣.

٢ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٨٥ ـ ٢٩١.

٣ ـ الفصول الغروية: ٨٦ / السطر ١٢.

متعلّق الأمر والنهي في مقام تعلّق التكليف وإن اتّحدا خارجاً، وبعبارة أُخرى: مورد تعلّق الأمر غير مورد تعلّق النهي، والاجتماع إنّما هو في المصداق الخارجي، وهو لا يضرّ. فكذلك هنا يكون لنا عنوانان: أحدهما واجب غيري ـ وهو عنوان الموصل بما أنّه موصل ـ والآخر مستحبّ نفسي ـ وهو عنوان الوضوء مثلاً ـ ولكنّه يتّحد العنوانان خارجاً؛ فلم تصر عناوين الطهارات الثلاث بعد الوقت واجبة ليلزم اجتماع الحكمين، فتدبّر.

ويمكن أن يجاب عن الإشكال بوجه آخر، وهو: أنّ ملاك الاستحباب بعد دخول وقت الواجب باقٍ بهويته وحدوده، ولا يندكّ في ملاك الآخر. نعم، لم يكن الأمر الاستحبابي باقياً. ومجرّد وجود الملاك بعد الوقت يكفي للتقرّب به؛ لعدم احتياج العبادية عندهم إلى الأمر المتعلّق بها، بل يكفي صلوح الشيء للتعبّدية وإتيانه للتقرّب به إليه تعالى، فتدبّر.

تفصي المحقّق النائيني عن الإشكالات في خصوص الوضوء والغسل ودفعه

ثمّ إنّ المحقّق النائيني ﷺ قال: لو أغمضنا عن ذلك كلّه: يمكن لنا التفصّي عن الإشكالات بوجه آخر يختصّ بالوضوء والغسل فقط، ولا يجري في التيمّم.

وحاصله: أنّ الوضوء والغسل لهما محبوبية ذاتية نفسية أوجبت استحبابهما قبل الوقت، وعروض الوجوب لهما بعد الوقت لا ينافي بقاء تلك الجهة، وإن قويت بعد الوقت وحصلت لها شدّة أوجبت الوضوء.

والحاصل: أنّ عروض ملاك الوجوب على ملاك الاستحباب لا يوجب انعدام الملاك الاستحبابي وحدوث ملاك آخر للوجوب، بل غايته تبدّل الاستحباب

بالوجوب وفوات الرخصة من الترك التي كانت قبل الوقت مع اندكاك الملاك الاستحبابي في الملاك الوجوبي، نظير اندكاك السواد الضعيف في السواد الشديد[1].

وفيه: أنّه ثبت في محلّه: أنّ الحركة في الاشتداد لم تكن لَبساً بعد خلع، بل لَبس بعد لَبس وحركة من النقص إلى الكمال؛ فالسواد الضعيف لا يصير سواداً قوياً بخلع المرتبة الضعيفة وقلبه إلى المرتبة القوية، بل يضاف إليه جزءً فجزءً.

وبعبارة اُخرى: هناك حقيقة واحدة تسير من النقص إلى الكمال، غاية الأمر بتبدّل الحدود. هذا كلّه في الهوية الحقيقية الخارجية.

فظهر: أنّ القول بأنّ السواد الضعيف مندكّ في السواد الشديد غير تام.

ولو سلّم ذلك في مثل السواد والبياض ـ اللذين هما من الهويات الخارجية ويكون الضعيف من سنخ القوي ـ ولكن لا يجري فيما نحن فيه؛ لأنّه ـ مضافاً إلى أنّ الوجوب الغيري والاستحباب النفسي لم يكونا من الحقائق الخارجية ـ لم يكونا من سنخ واحد؛ لأنّ المطلوب الذاتي وهو الاستحباب النفسي يخالف المطلوب الغيري وهو الواجب الغيري لأنّه حيث يحصل بالوضوء طهارة وكمال معنوي للنفس، يكون محبوباً ذاتياً. وأمّا إذا كانت مقدّمة للصلاة فلا يكون مطلوباً إلّا لأجل موقوفية الصلاة عليه، لا لأجل قيام مصلحة أقوى به، فتدبّر.

وإن شئت مزيد توضيح فلاحظ المقدّمات غير العبادية؛ فإنّ من يريد لقاء صديقه الذي في ناحية يتوجّه إليها ويحتاج الوصول إليه إلى طيّ المسافة، فطيّ المسافة مقدّمة للوصول إلى صديقه، ولا يكون له مصلحة، بل ربّما يبغضه، ولو أمكنه الوصول إلى صديقه بدون الطيّ لتركه. فملاك وجوب الطيّ هو التوقّف أو التوصّل.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٢٩.

والحاصل: أنّ دعوى التبدّل لو تمّ فإنّما هو في الوجوب والاستحباب اللذين هما من سنخ واحد، ولم يكن كذلك فيما نحن فيه. فالملاك الذي كان في الوضوء ـ مثلاً ـ قبل الوقت باقٍ بعد الوقت أيضاً.

هذا ما أفاده سماحة الأُستاد ـ دام ظلّه ـ في يوم.

ولكن استدرك في اليوم الثاني بأنّ هذا المحقّق اعترف ذيلاً بأنّه لا يخفى عليك: أنّ ما ذكرناه من تبدّل الاستحباب بالوجوب فإنّما هو بالنسبة إلى الوجوب النفسي الثابت للوضوء بعد الوقت، لا الوجوب الغيري له؛ فإنّ التبدّل بالوجوب الغيري لا يعقل؛ لاختلاف المتعلّق[1]، انتهى.

فعلى هذا: لا يتوجّه عليه الإشكال الأخير.

ولكن الإشكال الأوّل متوجّه عليه بعد، فتأمّل. وكذا إشكال إجراء الشدّة والضعف اللذين هما في الحقائق الخارجية في الوجوب والندب اللذين هما من الأُمور الاعتبارية متوجّه عليه، فتدبّر.

توجيه لدفع الإشكال من المحقّق الأصفهاني ودفعه

ويتلو ما ذكره هذا المحقّق تَتِرُّ في الضعف، ما أجاب به المحقّق الأصفهاني تَتِرُّ عن الإشكال؛ لأنّه قال: بناءً على أصالة الوجود تبقى حقيقة الإرادة عند الحركة في الاشتداد من مرتبة إلى مرتبة اُخرى؛ لا أنّها تنعدم وتوجد من رأس، غاية الأمر: تنتزع منها مرتبة ضعيفة في أوّل أمرها ـ وهو الاستحباب ـ ومرتبة شديدة في آخرها؛ وهو الوجوب.

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٢٩.

فعلى هذا: أصل الرجحان المحدود بحدٍّ عدمي ـ وهو عدم وجدان مرتبة الشدّة ـ المنبعثة عن ملاك نفسي موجود فعلاً. غاية الأمر: أنّه محدود في هذا الحال بحدّ آخر؛ إذ المفروض: أنّ الاشتداد دائماً في الإرادة ومنها وإليها، لا إلى غير الإرادة. فاشتدادها لملاك غيري لا يوجب زوال ذاتها وأنّها المنبعث عن ملاك نفسي. وإنّما كان محدوداً بحدّ ندبي، لا لخصوصية الندبية كي يزول الحكم بزوالها، بل لقصور الملاك عن اقتضاء الزائد على هذا المقدار. وإلّا فالقرب والثواب مترتّبان على إتيان الراجح من حيث الرجحان، لا من حيث الفقدان لمرتبة الشدّة[1]، انتهى.

وفيه: أنّه قد ذكرنا غير مرّة أنّه لا يكون إرادة الفعل في الموالي العرفية بالنسبة إلى عبيدهم، وعلى تقدير تسليم ذلك في الموالي العرفية لا يمكننا إثباته في إرادات المبادئ العالية؛ لأنّ الإرادة التشريعية تتعلّق بالقانون والبعث، فإذن: كلّ من الإرادة المتعلّقة بالبعث الاستحبابي والإرادة المتعلّقة بالبعث الوجوبي تخالف الأُخرى، لا ترتبط إحداهما بالأُخرى؛ لأنّ لكلٍّ منهما إرادة تخصّه.

وما ذكره قدس سره إنّما يتمّ في الإرادات الشخصية القائمة بالنفس بالنسبة إلى أفعالها، على إشكال فيه أيضاً؛ لأنّ لازمه الحركة في الإرادة، ولم أتحقّقه بعدُ.

والحاصل: أنّ الاستحباب ومبادئه غير الوجوب ومبادئه، وقياس إرادة البعث الاستحبابي والوجوبي بالإرادات النفسانية التكوينية في غير محلّه، فتدبّر واغتنم.

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ١١٩ ـ ١٢٠.

ضابط لتبدّل الأحكام وتزييفه

ذكر المحقّق النائينيﭬ ضابطاً لتبدّل الأحكام بعضها مع بعض لإيضاح المقصود في المقام؛ بأنّ تبدّل حكم إلى آخر إنّما هو في صورة وحدة المتعلّق، بحيث يكون متعلّق أحد الحكمين عين متعلّق الآخر، كما لو نذر صلاة الليل؛ فإنّ الأمر الاستحبابي إنّما تعلّق بذات صلاة الليل لا بما أنّها مستحبّة، والنذر أيضاً يتعلّق بالذات؛ إذ لا يمكن أن يتعلّق النذر بصلاة الليل بوصف كونها مستحبّة ـ لأنّها بالنذر تصير واجبة، فلا يمكنه إتيانها بوصف الاستحباب ـ فلابدّ وأن يتعلّق النذر بالذات؛ فيكون الأمر الوجوبي الجائي من قبل النذر متعلّقاً بعين ما تعلّق به الأمر الاستحبابي؛ فيتبدّل الأمر الاستحبابي بالأمر الوجوبي، ويكتسب الأمر الوجوبي التعبّدية، كما اكتسب الأمر الاستحبابي الوجوب، فإنّ الأمر النذري وإن كان توصّلياً، إلّا أنّه لمّا تعلّق بموضوع عبادي اكتسب التعبّدية.

وأمّا إذا لم يكن متعلّق أحد الحكمين عين الآخر، بل تعلّق الثاني بغير ما تعلّق به الأوّل بقيد كونه مأموراً به بالأمر الأوّل، فلا يعقل التبدّل، كما في صلاة الظهر، حيث اجتمع فيها أمران: أمرٌ تعلّق بذاتها؛ وهو الأمر النفسي العبادي الذي لا يكاد يسقط إلّا بامتثاله والتعبّد به، وأمر تعلّق بها لكونها مقدّمة وشرطاً لصحّة صلاة العصر، ولكن الأمر المقدّمي تعلّق بصلاة الظهر بقيد كونها مأموراً بها بالأمر النفسي وبوصف وقوعها عبادة امتثالاً لأمرها النفسي، فاختلف موضوع الأمر النفسي مع موضوع الأمر المقدّمي، ولا يتّحدان؛ فلا يمكن التبدّل.

فإذن نقول: الأمر المتعلّق بذات الوضوء، قبل الوقت كان استحبابياً، وبعد

الوقت يكون الوضوء نفسه واجباً بالأمر الصلاتي، ولمكان اتّحاد المتعلّقين يتبدّل الأمر الاستحبابي بالأمر الوجوبي؛ لما عرفت: أنّ كلّاً من الأمر الاستحبابي قبل الوقت والأمر الوجوبي النفسي العارض من جهة الأمر بالصلاة بعد الوقت متعلّقان بذات الوضوء؛ فيتبادلان.

وأمّا الأمر الغيري العارض له بعد الأمر بالصلاة فلا يعقل أن يتّحد مع الأمر الاستحبابي أو النفسي؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يعرض على ما هو بالحمل الشائع مقدّمة، والوضوء المأمور به بالأمر يكون مقدّمة؛ فيكون حال الوضوء بالنسبة إلى الأمر النفسي حال نذر صلاة الليل من حيث التبدّل، وبالنسبة إلى الأمر الغيري حال صلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر من حيث عدم التبدّل[1]، انتهى محرّراً.

فيما أفاده مواقع للنظر، نذكر بعضها:

منها: ما يستفاد من مقاله: وهو أنّ الوضوء المستحبّ قد يجب بالنذر وشبهه، ولا يخفى: أنّ هذا المقال غير مخصوص بهذا المحقّق، بل عليه جمهور الفقهاء، كالمحقّق والعلّامة وغيرهما، حيث قالوا في كتاب الطهارة: إنّ الوضوء وسائر الطهارات الثلاث مستحبّات نفسية، لكنّها تجب بالنذر والعهد والقسم، بل قالوا بوجوب صلاة الليل، بل غيرها من المستحبّات، بالإجارة ونحوها أيضاً[2].

فيتوجّه عليه وعليهم ما قلناه في مبحث الطهارة وغيرها، وحاصله: أنّ كلّ عنوان أُخذ موضوعاً لحكم، لا يكاد يتعدّى الحكم ولا يتجافى عن العنوان الذي أُخذ موضوعاً إلى عنوان آخر، وواضح: أنّ مقتضى ما دلّ على وجوب الوفاء بالنذر أو

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٢٩ ـ ٢٣١.

٢ ـ شرائع الإسلام ١: ٣ و ٤٩، تذكرة الفقهاء ١: ١٤٨، و ٢: ٢٥٩.

القسم أو العهد أو غيرها هو وجوب الوفاء بالنذر وشبهه. فالواجب بالنذر ـ مثلاً ـ هو عنوان «الوفاء بالنذر» لا شيء آخر، وإن اتّحد معه خارجاً، فمَن نَذر صلاة الليل ـ مثلاً ـ لا تصير صلاة الليل بالنذر واجباً، بل هي مستحبّة كما كان قبل النذر، بل لو قلنا باعتبار قصد الوجه ـ من الوجوب أو الاستحباب ـ في العبادة، لم يحصل منه برء النذر إلّا إذا أتى بصلاة الليل مستحباً.

وذلك لأنّ الواجب عليه بالنذر هو عنوان «الوفاء بالنذر» لا صلاة الليل. نعم، الوفاء بالنذر إنّما هو بإتيان صلاة الليل المستحبّة، وهو غير كون الصلاة متعلّقة للوجوب، وبعد النذر لو ترك صلاة الليل عمداً لا يسأل عنه بأنّه لِمَ تركتَ صلاة الليل؟ بل يُسأل عنه: لِمَ لم تَفِ بنذرك؟

فالخلط وقع بين ما هو متعلّق للنذر بالذات، وبين ما هو مصداق له بالعرض.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول: إنّ ما ذكرناه هنا نظير مسألة اجتماع الأمر والنهي.

فكما صحّ أن يقال هناك: إنّ النهي وهو لا تغصب ـ مثلاً ـ تعلّق بعنوان الغصب، والأمر وهو صلّ ـ مثلاً ـ تعلّق بعنوان آخر وهو الصلاة وواضح: أنّ عنوان الغصبية غير عنوان الصلاتية، والحكم المتعلّق بأحدهما لا يكاد يتجاوز إلى العنوان الآخر، ومجرّد اتّحادهما خارجاً أحياناً لا يكاد يضرّ بذلك؛ لعدم تعلّق التكليف ـ الأمر والنهي ـ بالخارج؛ لأنّ الخارج ظرف سقوط التكليف لا ثبوته، فيكون المصداق الخارجي مجمع العنوانين.

فكذلك نقول فيما نحن فيه؛ لأنّ «فِ بنذرك» مثلاً تعلّق بعنوان «الوفاء بالنذر»، والأمر به يقتضي إتيان المنذور على ما هو عليه، والأمر الاستحبابي تعلّق بعنوان صلاة الليل. فبعد النذر ـ كقبله ـ تكون صلاة الليل مستحبّة، بحيث لابدّ وأن تؤتىٰ

مستحبّة. نعم صلاة الليل مصداق ما وجب عليه بالنذر، وقد عرفت أنّ المصداق الخارجي لم يتعلّق به التكليف.

فإذن: الوفاء بالنذر واجب توصّلي إلى الأبد، كما أنّ صلاة الليل مستحبّة تعبّدياً كذلك. ولا معنى لاكتساب الوجوب التعبّدية والاستحباب الوجوب، فتدبّر.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا ظهر لك: أنّ الطهارات الثلاث المستحبّات لا تتلوّن بلون الوجوب ولو صارت مقدّمة وواجبات غيرية؛ لا قبل وقت الواجب ـ وهو ظاهر ـ ولا بعده.

وممّا يؤيّد ما ذكرنا، بل يدلّ عليه: فتوى الأصحاب بأنّه لو نذر شخص أن يصلّي صلاة الظهر الواجب ـ مثلاً ـ يقع نذره صحيحاً[١]؛ فلو خالف ولم يصلّ عمداً فمقتضى القاعدة أن يعاقب عقابين؛ لأنّه خالف أمرين عمداً: أحدهما الأمر المتعلّق بصلاة الظهر، والثاني الأمر المتعلّق بوفاء النذر لحنث النذر.

وأمّا على ما عليه المحقّق النائيني‌‌ومن يحذو حذوه ـ من القول بالتبدّل ـ فمقتضاه أن يعاقب عقاباً واحداً ـ وهو مخالفة الأمر النذري ـ كما كان يعاقب كذلك في ترك صلاة الليل المستحبّة المنذورة، وهو كما ترى.

ومنها: قوله‌‌ بعدم معقولية التبدّل في صلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر، ووجوب التبدّل في صلاة المنذور.

فليته عكس الأمر ويقول بالتبدّل في صلاة الظهر، حيث إنّها مقدّمة لصلاة العصر؛ لأنّ المقدّمة على مبناه ومبنى المحقّق الخراساني‌‌ في مقدّمة الواجب ـ كما سيجيء ـ عبارة عمّا يكون مقدّمة بالحمل الشائع[٢]، وواضح: أنّ ما يكون مقدّمة

---

١ ـ تذكرة الفقهاء ٤: ٢٠٠، إيضاح الفوائد ٤: ٥٢.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١١٥ ـ ١١٦، فوائد الأُصول ١: ٢٢٧ و ٢٨٥ ـ ٢٨٦.

بالحمل الشائع هي الصلاة بقصد الأمر، فينحلّ إلى «الصلاة» و«قصد الأمر»، فكلّ من الصلاة وقصد الأمر مقدّمة لملاك التوقّف والمقدّمية عقلاً، وإن لم يكن عرفاً. والبحث في مقدّمة الواجب في الملازمة العقلية لا العرفية. فصلاة الظهر تعلّق بها الوجوب النفسي، وهو واضح، والوجوب الغيري لكونها مقدّمة بالحمل الشائع لصلاة العصر.

فعلى هذا: الوضوء المقدّمي عبارة عمّا يكون مأموراً به للصلاة، فذاته مأمور به بالأمر الغيري، ومأمور به بالأمر الذاتي الاستحبابي، فيتبادلان. فالأمر الغيري ـ على مَزعمته ـ يكتسب العبادية، والأمر النفسي يكتسب الوجوب، وهو كرٌّ على ما فرّ؛ لأنّه تتئُ لا يرى تبدّل الاستحباب النفسي بالوجوب الغيري، بل إنّما يرى تبدّل الاستحباب النفسي بالنسبة إلى الوجوب النفسي الثابت للوضوء بعد الوقت، فتدبّر.

ومنها: أنّه تتئُ ذكر أوّلاً وادّعى البداهة عليه بأنّ الوضوء إنّما يكتسب العبادية من ناحية الأمر النفسي المتوجّه إلى الصلاة.

فعبادية الوضوء إنّما هي بعدما كان الأمر الصلاتي عبادياً، فذات الوضوء قد اكتسبت حصّة من الأمر بالصلاة لمكان قيديته لها. فإذا كان الأمر كذلك في الوضوء بالنسبة إلى الصلاة، فليكن كذلك في صلاة الظهر بالنسبة إلى صلاة العصر؛ فإنّها شرط شرعاً لصلاة العصر. ومثلها صلاة المغرب بالنسبة إلى صلاة العشاء، فتتوقّف صلاة العصر عليها، كما تتوقّف الصلاة على الطهارة؛ فتكون عباديتها اكتسابية اكتسبتها من الأمر بصلاة العصر. فيلزم أن لا تكون صلاة الظهر من الفرائض، بل عباديتها وفريضيّتها لأجل كونها شرطاً لصحّة صلاة العصر.

نعم، في موردِ نسي صلاة العصر تقع صلاة الظهر فريضة وعبادة، وواضح: أنّ الالتزام بكون صلاة الظهر أو المغرب غير فريضة ممّا يبطله أذهان المتشرّعة، هذا.

التنبيه الثالث

في منشأ عبادية الطهارات الثلاث

قد ظهر لك ممّا تقدّم: أنّ عبادية الطهارات الثلاث إنّما هي لقابليتها وصلاحيتها للعبادة، والنصّ والإجماع متطابقان على ذلك، وقد جعلت بما هي عبادة مقدّمة للصلاة.

وقد عرفت: أنّه لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة فلا يكاد يستفاد عباديتها من الأمر الغيري؛ لأنّ المقدّمة بما هي مقدّمة لا مطلوبية فيها ولا مقرّبية، ولا تكاد تصلح الأوامر الغيرية للباعثية.

ولو سلّم داعويتها فغايتها داعويتها إلى أنّ إتيان المقدّمة للتوصّل بها إلى ذي المقدّمة. وليست لها نفسية وصلاحية للتقرّب، ولم تكن المقدّمة محبوبة للمولى، بحيث لو أمكنه إتيان ذي المقدّمة بدون المقدّمة لكانت محبوبة. فالأمر بالمقدّمة ـ على فرضه ـ من جهة اللابدّية العقلية، ومثل ذلك لا يصلح للمقرّبية؛ ولذا على القول بوجوب المقدّمة المطلقة لو أتى بالمقدّمة بانياً على عدم الإتيان بذي المقدّمة لم تصر مقرّباً.

وقد ظهر لك أيضاً: أنّه لا يكاد تستفاد عباديتها من الأمر النفسي المتعلّق بذي المقدّمة؛ لما أشرنا: أنّ الأمر النفسي المتعلّق بالصلاة ـ مثلاً ـ لا يكاد يدعو إلّا إلى عنوان الصلاة، من دون أن تكون له داعوية إلى مقدّماتها، بل لا يعقل أن يدعو إليها؛ لعدم تعلّقه بها، فلا يكون الإتيان بالمقدّمات إطاعة له، بل مقدّمة لها. وقد عرفت عدم تمامية القول بأنّ الشروع في المقدّمات نحو شروع في الواجب النفسي[1].

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٧٥ ـ ٣٧٦.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا ظهر لك وقوع الخلط في كلماتهم بين حكم العقل بلابدّية إتيان المقدّمة، وبين داعوية الأمر الغيري.

وتوهّم: أنّه يكفي في عبادية الشيء أن يؤتىٰ به لأجل المولى، ولو بمثل هذه الداعوية مدفوع بأنّ العبادية فرع صلوح الشيء للتقرّب، وقد عرفت عدم صلوح المقدّمة بما هي مقدّمة لذلك، ولو قلنا بإمكان تعلّق الأمر الغيري بها.

فتحصّل: أنّ مقرّبية المقدّمات لا تكاد تمكن بالأمر الغيري. نعم لو لم يقصد خصوصية الأمر الغيري، بل قصد أمره الغيري تقرّباً إليه تعالى اشتباهاً يصحّ.

ولو قلنا بأمرين، تعلّق أحدهما بذات الشيء ـ كذات الوضوء ـ والآخر بعنوان المقدّمية، فيصحّ الوضوء قبل الوقت، ويجوز له معه الدخول في الصلاة بعد حضور وقتها بل وكذا يصحّ لو قلنا بعدم إمكان اجتماع الأمر الاستحبابي النفسي والأمر الوجوبي الغيري، ولكن قلنا ببقاء ملاك العبادية فيه لصحّة التقرّب به أيضاً.

وكذا يصحّ التوضّي إذا لم يكن له داعٍ إلى إتيان الوضوء قبل الوقت، ولكن حيث يرى توقّف الصلاة في وقتها بالوضوء فصار ذلك داعياً إلى إتيانه قبل الوقت. وكذا يصحّ له أن يأتي بالوضوء بعد الوقت بأمره الاستحبابي.

نعم ـ كما أشرنا ـ لو قصد بعد الوقت خصوص أمره الغيري فلا يصحّ؛ لعدم صلاحية الباعثية للأوامر الغيرية.

نعم إن قصد أمره الغيري تقرّباً إليه تعالى اشتباهاً فيصحّ، هذا كلّه على تقدير وجوب المقدّمة.

وأمّا لو قلنا بعدم وجوبها وقلنا بأنّه ليس هنا إلّا اللابدّية العقلية، فتكون أوامر المقدّمات قبل الوقت وبعده أوامر استحبابية، غايته: جعل الشارع هذا الأمر الاستحبابي شرطاً للصلاة، والعقل يحكم بإتيانه للملازمة، فتدبّر.

الأمر السادس

فيما هو الواجب، بناءً على الملازمة

هل الواجب ـ بناءً على الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها ـ هو ذات المقدّمة؛ فذات المقدّمة من دون أن يتوصّل بها إلى ذيها واجبة[١]، أو الذات في حال إرادة ذي المقدّمة، أو الذات بشرط إرادة ذي المقدّمة، أو الذات بقصد الإيصال إلى ذي المقدّمة، أو الموقوف عليه بما أنّه موقوف عليه، أو الموصل بما أنّه موصل، أو المقدّمة في حال الإيصال، أو بقيد الإيصال؟ وجوه، بل أقوال في بعضها.

حول ما نسب إلى صاحب «المعالم»

ربّما ينسب إلى صاحب «المعالم»ﷺ القول بأنّ وجوب المقدّمة مشروط بإرادة ذي المقدّمة[٢].

فأُورد عليه: بأنّ المقدّمة تابعة لذي المقدّمة من حيث الاشتراط والتقييد، فإذا كان ذو المقدّمة مشروطاً بشرط أو مطلقاً فيستكشف منه: أنّ وجوب المقدّمة كذلك؛

---

١ ـ قلت: لطيفة حكاها سماحة الأُستاد ـ دام ظلّه ـ عن أُستاذه العلّامة الأصفهاني صاحب «وقاية الأذهان»: بأنّه يلزم القائلين بكون ذات المقدّمة واجبة أنّ جند عبيدالله بن زياد بمجيئهم أرض كربلاء لم يعصوا، بل أتوا بمقدّمة الواجب؛ لأنّ حضورهم عند الإمام ودفاعهم عن حريمه واجب عليهم، فمقدّمته ـ وهو المجيء إلى أرض كربلاء واجبة، وهو كما ترى. [المقرّر حفظه الله]

٢ ـ مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ١ ـ ٣، فوائد الأُصول ١: ٢٨٦.

فإن وجبت المقدّمة بشرط إرادة ذيها فيلزم أن يكون ذو المقدّمة واجباً بشرط إرادته.

وبالجملة: يلزم أن يشترط وجوب الشيء بإرادة وجوده، وتقييد وجوب ذي المقدّمة بإرادة وجوده محال؛ لكونه من قبيل تحصيل الحاصل؛ فيستحيل أن يكون وجوب المقدّمة مشروطاً بإرادة ذيها[1].

ولكن عبارة «المعالم» خالية عن الاشتراط؛ لأنّه قال في آخر بحث الضدّ ـ عند القول بأنّ الأمر بالشيء مقتضٍ للنهي عن ضدّه ـ ما نصّه: وأيضاً فحجّة القول بوجوب المقدّمة ـ على تقدير تسليمها ـ إنّما تنهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلّف مريداً للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى[2].

وهذه العبارة ظاهرة[3] في أنّ المراد حال الإرادة، نظير حال إرادة الوضع الذي يقولها المحقّق القمي في الوضع[4].

ولا يخفى: أنّ هذا وإن لم يكن خالياً عن الإشكال، إلّا أنّه لم يكن بمثابة القول بالاشتراط واضح البطلان؛ وذلك لأنّه إذا وجبت المقدّمة حال إرادة ذيها فيلزم أن يكون ذو المقدّمة واجباً حال إرادته، وحيث إنّ إرادة المقدّمة لا تنفكّ عن إرادة ذيها فلا محالة تكون مرادة عند إرادته، فلا معنى لإيجاب المقدّمة وبعثها في هذا الحال؛ لأنّ الإيجاب لأجل الباعثية والإتيان، والمفروض أنّه منبعث إلى المقدّمة بإرادة ذيها.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ٥، فوائد الأُصول ١: ٢٨٦.

٢ ـ معالم الدين: ٧٤.

٣ ـ قلت: ولا يخفى أنّ ظاهر كلامه بقرينة كونه جواباً عن الإشكال أنّه يريد من كلمة «حال كون» الاشتراط، وإلّا لم يكن جواباً عن الإشكال، وقد استفاد الاشتراط منها سلطان العلماء والملّا ميرزا وغيرهما، لاحظ «المعالم» وتأمّل فيه، فلعلّك تجد ما ذكرنا. [المقرّر حفظه الله]

٤ ـ قوانين الأُصول: ٦٣ / السطر ٨.

وبعبارة أُخرى ـ كما أُفيد ـ لا يتصوّر لإيجاب المقدّمة حين إرادة ذيها معنى معقول؛ لأنّه إذا أراد فعل المتوقّف عليها يريد المقدّمة لا محالة. فلا معنى للبعث والإيجاب في هذه الحالة. مضافاً إلى أنّ وجوب المقدّمة له ملاك، ولا يكاد يمكن أن يكون حال إرادة ذيها دخيلاً في المصلحة؛ لأنّه ـ كما سيظهر لك ـ أنّ الحال كالحجر في جنب الإنسان، لا خصوصية له في الملاك.

حول ما نسب إلى الشيخ الأنصاري

ربّما يحكى عن الشيخ الأعظم قدس سره: أنّ المقدّمة الواجبة هي خصوص ما قصد بها التوصّل إلى ذي المقدّمة[1].

ولكن الذي ظهر لنا بعد التأمّل في كلامه ـ مع إغلاق في عبارة المقرّر ـ: أنّ هناك مقامين:

المقام الأوّل: في بيان محطّ الملازمة وملاك المقدّمية فإنّه قال في ذلك: إنّا بعد أن استقصينا التأمّل في ملاك وجوب المقدّمة، فلم نَرَ في وجوبها إلّا أنّ عدمها يوجب عدم المطلوب. وهذه الحيثية هي التي يشترك فيها جميع المقدّمات.

وبالجملة: ملاك وجوب المقدّمة توقّف ذي المقدّمة عليها، ولا مدخلية للإرادة في ذلك أصلاً. كيف وإطلاق وجوب المقدّمة واشتراطه تابع لإطلاق وجوب ذيها[2]؟!

١ ـ مطارح الأنظار: ٧٢ / السطر ٨، كفاية الأُصول: ١٤٣.

٢ ـ لاحظ كلامه رحمه الله عند الجواب عن صاحب «المعالم» رحمه الله القائل بتوقّف الواجب الغيري على إرادة الغير. [المقرّر حفظه الله]

وبعبارة اُخرى : ما يظهر في باب الملازمة بين المقدّمة وذيها : أنّ ذات المقدّمة واجبة .

المقام الثاني: وهو مشتبه المراد ، يحتمل أن يريد أحد الوجهين :

الوجه الأوّل : أنّه بعد الفراغ عن كون ذات المقدّمة واجبة ، يقع الكلام في أنّه هل في مقام الامتثال وتحقّقها خارجاً على جهة الامتثال نحتاج إلى قصد التوصّل بها إلى ذيها ، أم لا ؟ فاختار اعتباره .

وذلك ـ ببيان منّا وأشار إليه المحقّق العراقيّ‏ﷺ في أحد محتملاته[1] ـ هو : أنّ وقوع المقدّمة على جهة الامتثال إنّما هو بحسب القصد إلى ذيها ؛ لأنّ المقدّمة واجبة لأجل ذيها ، وحيث إنّ البحث عن وجوب الملازمة عقلي فلابدّ من التدقيق في الحيثية التي تجب لأجلها ، وواضح : أنّ الواجب بحكم العقل هو عنوان المقدّمة لا ذاتها ؛ لأنّ الحيثيات والجهات التعليلية في الأحكام العقلية جهات وحيثيات تقييدية . وبالجملة : حكم العقل بوجوب شيء لكونه مقدّمة لواجب ، حكم بوجوب عنوان المقدّمة قهراً .

فعلى هذا : مرجع وجوب نصب السلّم ـ مثلاً ـ لتوقّف الكون على السطح عليه إلى وجوب النصب بما هو مقدّمة للكون على السطح ، فلا مناص للعبد المريد لامتثال أمر مولاه أن يأتي بالمقدّمة كما وجبت ـ وهي إتيانها قاصداً لعنوانها المقدّمي ـ وإلّا لم يكن آتياً بالمقدّمة بما أنّها مقدّمة ، ومحال أن ينفكّ إرادة المقدّمة بما هي مقدّمة عن إرادة ذيها .

فتحصّل : أنّ إرادة المقدّمة خارجاً على جهة الامتثال بما أنّها مقدّمة تلازم قصد التوصّل بها إلى ذيها .

---

١ ـ بدائع الأفكار ١ : ٣٨٧.

إشكال ودفع

أورد المحقّق العراقيّ تَيِّنُ على هذا الوجه إشكالين:

الإشكال الأوّل: أنّ الجهات التعليلية لا تكاد ترجع إلى الجهات التقييدية في الأحكام العقلية؛ لأنّ العقل يرى لحكمه موضوعاً وعلّة، ولا معنى لإرجاع العلّة إلى الموضوع، بحيث يصير موضوعاً للحكم. نعم قد يتسامح في التعبير بإرجاعها إلى الموضوع.

الإشكال الثاني: أنّه لو سلّم الرجوع، لكن لا يتمّ في مثل المقام ممّا كان الوجوب فيه بحكم الشارع ولم يكن للعقل فيه شأن إلّا بنحو الكاشفية والطريقية. وبالجملة: رجوع الجهات التعليلية إلى الجهات التقييدية لو تمّ فإنّما هو في الأحكام التي يدركها العقل، ولا تكاد تجري فيما يكون ثابتاً من الشارع باستكشاف من العقل[1]، انتهى.

وفيه: أنّ الحقّ في هذه المسألة هو الذي احتمل أن يكون مراداً للشيخ الأعظم تَيِّنُ، على تقدير ثبوت الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها، ولا يتمّ شيء من الإشكالين. وذلك لوجود الفرق بين الأحكام العرفية والأحكام العقلية؛ فإنّ الأحكام العرفية تابعة للظواهر، مثلاً إذا قال المولى لعبده: «لا تشرب الخمر؛ لأنّه مسكر» يصحّ أن يقال: إنّ هناك عند العرف موضوعاً ـ وهو الخمر ـ ومحمولاً ـ وهو لا تشرب ـ وجهة تعليلية؛ وهو الإسكار.

وأمّا في الأحكام العقلية المبنية على التدقيقات فحيث لا يحكم العقل في مورد

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٨٧.

إلّا إذا كان هناك ملاك وجهة ، مثلاً ضرب اليتيم يكون له جهات مختلفة ؛ من كون الضرب ـ مثلاً ـ صادراً من شخص وواقعاً على اليتيم في مكان كذا وزمان كذا و . . . وحكم العقل بقبحه ليس لأجل تلك الحيثيات والجهات ، بل لم يكن لنفس الضرب قبح لديه ، وإلّا يلزم أن لا يكون للضرب التأديبي حُسن ، بل قبحه إنّما هو لتعنونه بعنوان الظلم ، وعنوان الظلم يقبح متى تحقّق ، وفي أيّ مورد وجد ؛ ولذا حيث لا يكون الضرب للتأديب ظلماً لا يكون فيه قبح ، بل فيه حسن .

فإذن : الظلم حيث كان علّة لتقبيح العقل الضرب ، فيكون هو الموضوع لديه للقبح ، وهذا معنى رجوع الجهات التعليلية إلى الجهات التقييدية في الأحكام العقلية .

وبعبارة أُخرى : حيث يكون الضرب ذا جهات وحيثيات متعدّدة ، ولكن حكم العقل بقبحه إنّما هو لكونه ظلماً ، فالموضوع في الحقيقة للتقبيح العقلي هو الظلم ، وسائر العناوين لا تكون دخيلة فيه أصلاً ، وهو ظاهر . ولا تكون ذات الضرب بعلّية الظلم بحيث يكون الظلم واسطة وعلّة لتقبيح الضرب نفسه ؛ لاستلزامه الخلف ؛ فإنّ الذات تكون قبيحة بالعرض ؛ فلا محيص إلّا أن يكون الظلم قبيحاً بالذات ؛ فيصير الظلم موضوعاً بالحقيقة للقبح ، وهذا معنى رجوع الحيثيات التعليلية إلى التقييدية .

ولعمر الحقّ : إنّ هذا واضح ممّا لا إشكال فيه . فالإشكال الأوّل من المحقّق العراقي قدس سره ساقط[1] .

---

١ ـ قلت : إنّ نظر المحقّق العراقي قدس سره على أنّ وجوب المقدّمة شرعي حيث إنّه باستكشاف حكم العقل من وجوب ذيها ، فبناءً على الملازمة بين وجوب المقدّمة شرعاً ووجوب ذيها يكون وجوبها تابعة لوجوب ذيها ، فإذا كانت الجهات التعليلية في ذيها غير راجعة إلى الجهات التقيدية فليكن كذلك وجوب مقدّمته التابعة له ، فيرى قدس سره أنّ رجوع الجهات

←

الوجه الثاني: ـ كما يشعر به صدر كلامه وذيله ـ وهو: أنّه يشترط في وقوع المقدّمة على سبيل الوجوب والمطلوبية في الخارج قصد التوصّل إلى ذيها. وهذا الوجه قريب من الوجه الأوّل، ولم يذكر المحقّق العراقي له بياناً.

ويظهر من تقرير المحقّق النائيني تَتِّئُ: أنّ الشيخ الأعظم تَتِّئُ يريد اعتبار ذلك في خصوص المقدّمة المحرّمة بالذات التي صارت مقدّمة لواجب أهمّ، لا مطلق المقدّمات.

وذلك لأنّه قال: لا ينبغي الإشكال في أنّه لا يعتبر قصد التوصّل في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب؛ فإنّ اعتبار القصد إمّا أن يكون في العناوين القصدية التي يتوقّف تحقّق عنوان المأمور به فيها على القصد، نظير التعظيم والتأديب وغير ذلك من العناوين القصدية، وإمّا من جهة قيام الدليل على ذلك. وليس المقام من العناوين القصدية، ولا ممّا قام الدليل عليه؛ فمن أين يجيء اعتبار القصد في وقوع المقدّمة على صفة الوجوب؟!

إلى أن قال: وبالجملة: دعوى أنّ الواجب هو الذات المقيّدة بقصد التوصّل في مطلق المقدّمات ممّا لا يمكن المساعدة عليه، وهي من الشيخ تَتِّئُ غريبة.

وأمّا إذا أُريد اعتبار قصد التوصّل في خصوص المقدّمة المحرّمة بالذات التي صارت مقدّمة لواجب أهمّ، فمّما يمكن أن يوجّه؛ لأنّ وجوب المقدّمة ـ حينئذٍ ـ لمكان حكم العقل، حيث زاحم حرمتها واجب أهمّ. والمقدار الذي يحكم به العقل هو ما إذا

← التعليلية إلى الجهات التقييدية إنّما هو فيما يدركه العقل مستقلاًّ، لا ما لا يكون للعقل شأن فيه إلّا الكشف.

فعلى هذا: الإشكال الثاني من سماحة الأُستاد ـ دام ظلّه ـ على المحقّق العراقي غير وارد. نعم إشكاله الأوّل متوجّه عليه، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

أُتي بها بقصد التوصّل إلى الواجب الأهمّ، لا بقصد التنزّه والتصرّف في مال الغير عدواناً؛ فإنّ مثل ذلك يأبى العقل عن وجوبه، ولا يقاس ذلك بالمقدّمة المباحة؛ فإنّ المقدّمة المباحة لكان وجوبها لمجرّد توقّف واجب عليها، وكان ما يتوقّف عليه هو الذات، وحيث لم تكن الذات مقتضية لشيء ـ بل كانت لا اقتضاء ـ فتكون الذات واجبة من دون اعتبار قصد التوصّل[1]، انتهى.

وفيه أوّلاً: أنّه صرّح الشيخ‏‏ ـ على ما في التقرير ـ أنّ الثمرة في غير العباديات لا تحصل إلّا في المقدّمة المحرّمة[2]، ولا يريد التفصيل بين المقدّمة المحرّمة وغيرها. بل ظاهر عبارته يعطي أنّ إرادة التوصّل تعتبر في جميع المقدّمات.

لكن الثمرة تظهر في موردين: أحدهما في المقدّمات العبادية؛ لأنّها ليست مثل سائر المقدّمات في الاكتفاء بذات المقدّمة عنها. والثاني: في المقدّمات المحرّمة. وأمّا في المقدّمات غير المحرّمة وغير المقدّمات العبادية فلم تكن لها ثمرة.

وثانياً: مضافاً إلى أنّ الاحتمال الثاني في كلام الشيخ‏ بالنسبة إلى الاحتمال الأوّل ضعيف، غير تمام في نفسه. وذلك لأنّ الشيخ‏ لم يشترط شيئاً فيما هو متعلّق الوجوب في المقدّمة، بل قال: بأنّ الواجب مطلق المقدّمة بملاك التوقّف والإناطة العدمي بها، وهذا التوقّف والإناطة موجود؛ قَصد أو لم يقصد، التفت أو كان غافلاً. وبالجملة: الملاك كلّ الملاك في وجوب المقدّمة إنّما هو التوقّف والاستلزام العدمي من حيث إنّ لوجودها مدخلاً في وجود المعلول. ولا مدخلية للقصد في ذلك أصلاً.

وثالثاً: أنّ اعتبار قصد التوصّل إمّا أن يكون بنحو شرط الوجوب، أو بنحو

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٨٨ ـ ٢٨٩.

٢ ـ مطارح الأنظار: ٧٣ / السطر الأوّل.

شرط الواجب. لا سبيل إلى الأوّل؛ لأنّه يرد عليه ما يرد على ما ذهب إليه صاحب «المعالم»، ولأنّه إذا قصد التوصّل بالمقدّمة إلى ذيها تجب المقدّمة، وهو تحصيل الحاصل. وبالجملة: قصد ذي المقدّمة مستلزم لقصد مقدّمته، فلازم ذلك: وجوب المقدّمة حين إرادتها، وهو تحصيل للحاصل.

وكذا لا سبيل إلى الثاني، لكن لا لأجل عدم إمكان أخذ الإرادة في الواجب ـ كما قاله المحقّق الخراساني[1] ـ بداهة إمكان أن يجب الشيء ويعتبر في إتيانه أن يكون مع القصد، بل لأجل ورود الأمر به في الشريعة، كما في قصد الأمر في العبادات ـ كما سبق ـ بل لأجل أنّ العقل لا يرى لإرادة العبد دخالة في الملاك، بل الملاك كلّ الملاك ـ على مبنى غير صاحب «الفصول» ومن يحذو حذوه ـ قائم بذات المقدّمة وما يكون مصداقاً لها.

حول مقال صاحب «الفصول»

عمدة الكلام في المقام مقال صاحب «الفصول»[2]؛ فقد وقع مطرحاً للأنظار، وذكروا في تبيين مراده ـ خصوصاً شيخنا العلّامة الحائري في «الدرر»[3] عـلى

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٩٥ ـ ٩٦.

٢ ـ الفصول الغروية: ٨١ / السطر ٤، و٨٦ / السطر ١٢.

٣ ـ من أنّ المراد من المقدّمة الموصلة إمّا أن يكون ما يترتّب على وجودها ذوها، يعني: ما ينطبق عليه الموصل بالحمل الشائع، أو يكون عنوان الموصل. وعلى الثاني: إمّا أن يكون المراد هو الإيصال الخارجي، أو العنوان المنتزع. وعلى الأوّل من هذه الاحتمالات: إمّا يكون المراد ما يترتّب عليه ذو المقدّمة على وجه يكون هو المؤثّر فيه، أو يكون أعمّ من ذلك... إلى آخر ما ذكره. لاحظ درر الفوائد، المحقّق الحائري: ١١٤. [المقرّر حفظه الله]

خلاف عادته التي كانت على الاختصار ـ احتمالات ربّما لا يكون مرتبطاً بمقاله، وربما يكون صريح كلامه بخلافه. فلا وجه لذكرها ورفضها بعدم إرادته إيّاها، أو كونها خلاف ظاهر عبارته. فالأولى الاقتصار بذكر ما هو مراده، ثمّ الإشارة إلى ما قيل أو يمكن أن يقال في مقاله، ثمّ الإشارة إلى ضعفه:

قال صاحب «الفصول» قدس سره: إنّ الواجب من المقدّمة هي المقدّمة الموصلة بما هي موصلة، بحيث يكون الإيصال قيداً للواجب، لا قيداً للوجوب حتّى يلزم أن لا يكون خطاب بالمقدّمة أصلاً على تقدير عدمه؛ فإنّ ذلك متّضح الفساد، كيف وإطلاق وجوبها وعدمها تابع لإطلاق وجوبه وعدمه؟!

وبالجملة: مقدّمة الواجب لا تتّصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدّمة إلّا إذا ترتّب عليها وجود ذي المقدّمة؛ حتّى إذا وقعت مجرّدة عنه تجرّدت عن وصف الوجوب والمطلوبية؛ لعدم وجودها على الوجه المعتبر. فالتوصّل بها إلى الواجب من قبيل شرط الوجود لها، لا من قبيل شرط الوجوب[1]. ثمّ تصدّى بذكر ما يحتجّ به لمطلوبه.

ثمّ إنّه أُورد على مقال صاحب «الفصول» قدس سره إشكالات كثيرة، والحقّ عدم ورود شيء منها عليه، ولكن تشحيذاً للذهن وتوضيحاً لمقاله نذكر مهمّاتها، ثمّ نشير إلى ما فيها[2]:

---

١ ـ الفصول الغروية: ٨٦ / السطر ١٢.

٢ ـ قلت: أشار سماحة الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ إلى مرام صاحب «الفصول» قدس سره وأوضح مقاله بذكر الإيرادات على مقاله ودفعها، ولم يصرّح هنا بما ذهب إليه، إلّا أنّه يظهر من خلالها مختاره، فارتقب. [المقرّر حفظه الله]

منها: إشكال الدور

يقرّر ذلك من وجوه:

الوجه الأوّل هو: أنّ توقّف ذي الـمقدّمة على وجود الـمقدّمة أمر وجداني، فلو كانت الـمقدّمة الواجبة هي المقدّمة الموصلة فإنّما تحصل إذا اُتي بذيها. فذو المقدّمة يتوقّف على المقدّمة، والمقدّمة على ذيها؛ لأنّه لولا ذيها لما تحقّق فيه الإيصال، وهو الد [1].

وفيه: أنّه التبس مراد صاحب «الفصول»قدس‌سره على المورد؛ وذلك لأنّ صاحب «الفصول»قدس‌سره لم يرد إثبات أنّ الموقوف عليه هي المقدّمة الموصلة حتّى يتوجّه عليه الإشكال، بل مراده: أنّ الذي يحكم به العقل ويكون واجباً ليس ذات المقدّمة، بل لأجل الغير؛ فوجود ذي المقدّمة موقوف على ذات المقدّمة لا بقيد الإيصال، واتّصاف المقدّمة بالموصلية تتوقّف على وجود ذي المقدّمة؛ فالموقوف غير الموقوف عليه؛ فلا دور.

وبالجملة: الموقوف هو توقّف ذي المقدّمة على ذات المقدّمة، وأمّا المقدّمة فلا تكاد تتوقّف على ذيها، وإنّما يتوقّف انتزاع عنوان الموصلية على ذيها، نظير العلّية والمعلولية؛ فإنّ ذات المعلول تتوقّف على ذات العلّة وتتأخّر عنها، ولكن انتزاع العلّية والمعلولية يتوقّف على وجود المعلول خارجاً.

الوجه الثاني: ما قرّبه شيخنا العلّامة الحائري؛ فإنّهقدس‌سره ـ بعد أن ذكر مطالب على خلاف عادته التي كانت مبنية على الاختصار ـ توصّل إلى إشكال الدور؛ فقال

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٩٠.

ما حاصله: إنّ مناط الطلب الغيري ليس إلّا التوقّف واحتياج ذي المقدّمة إلى غيره، وتقييد موضوع الطلب بقيدٍ ـ كالاتّصال ـ لابدّ وأن يكون بلحاظ دخله في الغرض.

وبعبارة أُخرى: المصلحة المقتضية للطلب لا يحصل إلّا في المقيّد ـ كتقييد الصلاة بالطهارة ـ ولا يعقل تقييد طلب المقدّمة بالإيصال بعد؛ بداهة أنّ المناط ليس إلّا التوقّف؛ لأنّ الإيصال عنوان ينتزع من وجود ذي المقدّمة، فهو موقوف عليه. فلو توقّف ذو المقدّمة على الفعل المقيّد بالإيصال يلزم الدور، وهذا واضح بأدنى تأمّل[1].

وفيه أوّلاً: أنّ القول بوجوب المقدّمة لأجل التوقّف ودعوى البداهية يلازم القول بمقال المحقّق الخراسانيتتِّئ من وجوب ذات المقدّمة[2]. مع أنّ شيخنا العلّامةتتِّئ يرى اعتبار لحاظ الإيصال ـ كما سنشير إليه ـ فدعوى البداهة منه غير وجيه.

وثانياً: أنّ لصاحب «الفصول»تتِّئ أن يقول: إنّ وجوب المقدّمة لم يكن لأجل التوقّف، بل لأجل التوصّل؛ فمتعلّق الوجوب على مسلكه أخصّ من الموقوف عليه؛ فلا دور. وبالجملة: إشكال الدور غير وارد على صاحب «الفصول»تتِّئ؛ لأنّه يرى أنّ الموصل بما هو موصل، له الملاك، لا الموقوف عليه؛ فالموقوف غير الموقوف عليه، فتدبّر.

الوجه الثالث ـ وهو أوهن الوجوه ـ وهو: أنّ وجوب المقدّمة ناشئ من وجوب ذيها، بناءً على الملازمة؛ فلو اعتبر قيد الإيصال في المقدّمة يلزم ترشّح وجوب ذي المقدّمة من وجوبها فيلزم الدور.

---

١ ـ درر الفوائد، المحقق الحائري: ١١٦ ـ ١١٧.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١٤٣.

وبالجملة: يلزم أن يكون الواجب النفسي مقدّمة لمقدّمته وواجباً بوجوب ناشئ من وجوبها، وهو يستلزم الدور[١].

وفيه: أنّ الوجوب الناشئ من ذي المقدّمة وجوب مقدّمي، وهو غير الوجوب الناشئ من المقدّمة؛ لأنّه نفسي.

وبالجملة: وجوب الكون على السطح ـ مثلاً ـ وجوب نفسي، وينشأ منه وجوب على المقدّمة، وينشأ من الوجوب الناشئ من المقدّمة وجوب؛ فلو تمّ هذا الإشكال فهو إشكال برأسه غير إشكال الدور.

وبعبارة أخصر: أنّ وجوب الواجب الناشئ منه وجوب المقدّمة لم ينشأ من وجوب ذيها حتّى يدور.

فظهر: أنّ إشكال الدور بتقاريبه غير وارد على ما ذهب إليه صاحب «الفصول» تدّسرُّه.

ومنها: إشكال التسلسل

ويقرب ذلك بوجهين:

الوجه الأوّل: أنّه لو كانت المقدّمة بقيد الإيصال واجبة، فواضح أنّ المقدّمة الموصلة تنحلّ إلى الذات وقيد الإيصال، وحيث إنّ المفروض: أنّ المقدّمة الموصلة واجبة تكون الذات بقيد الايصال واجبة، والإيصال بقيد إيصال آخر، فينحلّ كلّ من الذات وقيد الإيصال إلى مركّبين، وينحلّ المركّبان إلى أربع مركّبات، وهي إلى ثمانية وهكذا... فيلزم وجود سلاسل غير متناهية.

---

١ ـ أجود التقريرات ١: ٢٣٧ ـ ٢٣٨.

وبعبارة أُخرى: أنّ المقدّمة الموصلة تنحلّ إلى ذات وقيد، وفي كلٍّ منهما مناط الوجوب للتوقّف، فعلى وجوب المقدّمة الموصلة يجب أن تكون الذات بقيد الإيصال واجبة، وقيد الإيصال أيضاً بقيد الإيصال واجباً؛ فيتقيّد كلٌّ منهما بإيصال آخر، وهلمّ جرّاً.

وفيه: أنّ هذا الإشكال نظير الإشكال على القائلين بأصالة الوجود؛ بأنّه لو كان الوجود موجوداً يلزم أن يكون للوجود وجود، فينحلّ إلى وجودين، وهما إلى وجودات، وهكذا... فيوجب سلاسل غير متناهية. فوزان جواب الإشكال فيما نحن فيه وزان ما اُجيب به هناك[1].

وحاصل ما هناك هو: أنّ تحقّق كلّ شيء ووجوده إنّما هو بالوجود، ولكن الوجود موجود بنفس ذاته لا بشيء آخر، فلا يتسلسل.

فنقول هنا: إنّ المقدّمة الموصلة تنحلّ إلى ذات وقيد الإيصال، فالذات موصلة بالذات، فلا معنى لتقييدها بإيصال زائد على هذا الإيصال؛ للزومه تكرّر الموصل بداهة، ولا يكون للإيصال إيصال؛ لامتناع تكرّر الإيصال إلى المطلوب.

والحاصل: أنّه لا معنى لتقييد الإيصال بإيصال آخر، ولا تقييد الذات بإيصال زائد على هذا الإيصال؛ لامتناع تكرّر الموصل والإيصال.

الوجه الثاني: ما قرّبه المحقّق النائيني قدّس سرّه، وهو: أنّ المقدّمة الموصلة تنحلّ إلى أمرين: أحدهما الذات، والآخر قيدية التوصّل ولو على وجه دخول التقييد وخروج القيد، فتكون الذات مقدّمة لحصول المقدّمة المركّبة، كما هو الشأن في جميع أجزاء المركّب، حيث يكون وجود كلّ جزء مقدّمة لوجود المركّب، مثلاً: لو كان الوضوء

---

١ ـ اُنظر الحكمة المتعالية ١: ٣٩ ـ ٤٠، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ١١.

الموصل إلى الصلاة مقدّمة أو السير الموصل إلى الحجّ مقدّمة ، فذات الوضوء والسير تكون مقدّمة للوضوء الموصل والسير الموصل ، وإذا اعتبر فيه قيد الإيصال أيضاً يلزم التسلسل ، فلا محيص ـ بالأخرة ـ من أن ينتهي إلى ما تكون الذات مقدّمة . فإذا كان الأمر كذلك فلتكن الذات من أوّل الأمر مقدّمة لذيها ، من دون اعتبار قيد التوصّل[١] .

وفيه : أنّ هذا التقريب أسوأ حالاً من التقريب السابق ؛ وذلك لأنّ القائل بوجوب المقدّمة الموصلة يرى أنّ الموصل إلى ذي المقدّمة ـ الذي يكون واجباً نفسياً ـ واجب ، فالموصل إلى المقدّمة التي تكون واجبة غيرية خارج عن موضوع كلامه .

وبعبارة أُخرى : الملاك الذي يرى القائل بوجوب المقدّمة الموصلة لا يكون بالنسبة إلى هذه المقدّمة ؛ لأنّه يرى أنّ الوجدان والبرهان قائمان على أنّ ذات المقدّمة ربّما لا تكون مطلوبة ومحبوبة ، بل تكون مبغوضة . فمطلوبيتها إنّما هي لأجل مطلوب نفسي فوقه ـ وهو ذو المقدّمة ـ فمطلوبية المقدّمة إنّما هي لأجل الإيصال إلى ذيها ، وهذا الملاك غير موجود في جزء الجزء ، بل الجزء وجزء الجزء وهكذا... كلّها مطلوبات لأجل ذي المقدّمة ، لا أنّ جزء الجزء مطلوب للجزء مثلاً .

وبعبارة ثالثة : لا يقول صاحب «الفصول» قدس سره : إنّ كلّ موقوف عليه واجب ، ولا يرى أنّ جميع أجزاء المركّب واجبة ، بل يرى أنّ الواجب أخصّ من الموقوف عليه ؛ فإن كان الواجب مركّباً من عدّة أجزاء ، وأجزاؤها من أجزاء ، وهكذا... فما يكون واجباً لديه هو الجزء الموصل إلى ذي المقدّمة ؛ فأين التسلسل ؟ ! فتدبّر .

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٢٩٠ .

ومن الإشكالات على مقال صاحب «الفصول»قدس سره: أنّه لو وجبت المقدّمة الموصلة يلزم كون الواجب النفسي واجباً غيرياً؛ وذلك لأنّه لو وجبت المقدّمة الموصلة تكون ذو المقدّمة مقدّمة لمقدّمته، فيكون مقدّمة لنفسه، فيلزم أن يكون ذو المقدّمة بما أنّه مقدّمة لنفسه واجباً غيرياً، وحيث إنّه كان واجباً نفسياً فيلزم الجمع بين الوجوب النفسي والغيري.

وبعبارة اُخرى: لو وجبت المقدّمة الموصلة يلزم أن يكون ذو المقدّمة من مبادئ مقدّمته، وبه يصير واجباً غيرياً، كما هو واجب نفسي. بل يلزم اجتماع وجوبات غيرية بعدد المقدّمات لو تعدّدت؛ لأنّ المفروض: أنّ الواجب هو المقدّمة الموصلة، فيترشّح منه إلى كلّ من الذات وقيد الإيصال وجوب غيري. وإن شئت قلت: يترشّح من ذي المقدّمة وجوب غيري على نفسه، وهو كما ترى[1].

وفيه: أنّ القائل بالمقدّمة الموصلة يرى أنّ ما يتعلّق به الوجوب الغيري، هو المقدّمة مع قيد الإيصال إلى ذي المقدّمة، فيعتبر فيه أمران: الأوّل كونه موقوفاً عليه، والثاني كونه موصلة إلى ذي المقدّمة؛ فلا تكون نفس نصب السلّم ـ مَثلاً ـ واجباً عنده، بل النصب بما أنّه يتوقّف عليه الكون على السطح ويتوصّل به إليه، وواضح: أنّه يستحيل أن يكون نفس ذي المقدّمة موقوفاً على نفسه، وأن يكون موصلاً إلى نفسه؛ فلا يتعلّق به الوجوب الغيري، وتوقّف وصف المقدّمة على وجوده لا يستلزم تعلّق الوجوب به. فذات المقدّمة حيث لم تكن موصلاً فلا تتّصف بالوجوب الغيري حتّى يتّصف بالوجوبات الغيرية المتعدّدة بعدد المقدّمات، فتدبّر.

ومنها: أنّ القول بالمقدّمة الموصلة يستلزم إنكار وجوب المقدّمة في غالب

---

١ ـ درر الفوائد، المحقق الحائري: ١١٩، نهاية الاُصول: ١٩٥، لمحات الاُصول: ١٥٤.

الواجبات ؛ لعدم كون الإيصال أثر تمام المقدّمات ، فضلاً عن إحداهـا ؛ فـلابدّ مـن الالتزام باختصاص الوجوب بمقدّمات هي علّة تامّة لترتّب ذيها عليها ـ أي الأفعال التسبيبية والتوليدية ـ وأمّا في غيرها فـلابدّ مـن تـوسّط الإرادة بـين ذي المـقدّمة ومـقدّماتها ، والالتزام بـوجوب الإرادة التزام بـالتسلسل ؛ لاسـتلزام الإرادة إرادةً أُخرى ، وهكذا[١] .

وفيه : أنّ المراد بالموصلة ليس خصوص ما يترتّب عليه ذو المقدّمة قهراً وبلا واسطة حتّى يرد عليه الإشكال ، بل المراد الأعمّ منه وما يـترتّب عـليه بـوسائط . فالمراد بالمقدّمة الموصلة ما يقع بعدها الواجب ـ سواء كان بلا واسطة ، أو مع واسطة أو وسائط ـ لا مطلق المقدّمة وإن لم يقع الواجب بعدها . فالقدم الأوّل إلى الحجّ قد يكون موصلاً ـ ولو مع وسائط كثيرة ـ إذا تعقّبه الحجّ ، وقد لا يكون موصلاً إذا لم يتعقّبه الحجّ .

وأمّا إشكال الإرادة : فربّما تكرّر في كلماتهم : أنّ الإرادة غير اختيارية وغـير قابلة لتعلّق الأمر بها[٢] .

ففيه أوّلاً : أنّه ـ كما تقدّم في التعبّدي والتوصّلي ـ أنّها اختيارية قابلة لتـعلّق التكليف بها ، كيف والتعبّديات كـلّها مـن هـذا القـبيل وقـد وقـع القـصد مـورداً للوجوب ؟ !

وثانياً : لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة فالإرادة أيضاً مـن المـقدّمات ، فـيلزم اتّصافها بالوجوب ، مع أنّها على زعمكم غير اختيارية ، فالإشكال بالإرادة مشترك

١ ـ كفاية الأُصول : ١٤٥ ـ ١٤٦ .

٢ ـ نفس المصدر : ٨٩ .

الورود ؛ فلابدّ وأن لا تكون الإرادة متعلّقة للوجوب ؛ لاستلزامه التسلسل على مبنى المستشكل ، فما يدفع به هذا الإشكال على القول بوجوب مطلق المقدّمة ، هو الجواب على القول بالمقدّمة الموصلة ، فتدبّر .

ومنها : أنّ مقتضى القول بوجوب المقدّمة الموصلة عدم سقوط الأمر بالمقدّمة إلّا بعد إتيان ذي المقدّمة ، مع أنّ سقوط الأمر بمجرّد الإتيان بالمتعلّق واضح[1] .

وفيه : أنّه على القول بالمقدّمة الموصلة لابدّ وأن لا يسقط الأمر بالمقدّمة إلّا إذا ترتّب عليه ذو المقدّمة ، فذات المقدّمة لم تتعلّق بها الأمر حتّى يسقط بإتيانه ، بل المتقيّدة بقصد الإيصال مأمور به ، وهي لا تسقط إلّا بإتيان قيدها . فدعوى وضوح سقوط الأمر بمجرّد إتيان المقدّمة في غير محلّها .

ومنها : ما في تقريرات المحقّق العراقيتِرُّ ، ولكن عبارته لا تخلو عن التسامح ؛ فالحريّ أن تحرّر بهذا النحو ، وهو : أنّه لو كانت المقدّمة المقيّدة بالإيصال واجبة يلزم تقييد الواجب بشيء لا يمكن الانفكاك عنه ؛ لأنّ المقدّمة الموصلة أو التي يترتّب عليها ذو المقدّمة لا ينفكّ عن ذيها ، فيلزم أن يكون الواجب ـ أي المقدّمة ـ مقيّداً بشيء على فرض وجوده لا ينفكّ عن ذي المقدّمة ، وهذا بمنزلة تحصيل الحاصل ؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد يدعو إلى الذات والقيد ، فإذا كانت ذات غير منفكّ عن القيد فالدعوة إلى الذات دعوة إلى القيد . وبالجملة : إذا كانت المقدّمة توليدياً بالنسبة إلى ذيها ـ مثلاً ـ فإذا أمر مقيّداً بحصول ذيها عقيبه فمقتضاه تقييده بشيء يكون حاصلاً وغير منفكّ عنه[2] ، انتهى .

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٤٦ .

٢ ـ بدائع الأفكار ١ : ٣٨٨ .

وفيه: أنّه يظهر جوابه ممّا ذكرناه آنفاً، وحاصله: أنّ مراد القائل بالمقدّمة الموصلة ليست الموصلة غير المنفكّ عن ذيها، بل يرى أنّ كلّ مقدّمة من المقدّمات - سواء كانت بينها وبين ذيها فاصلة طويلة أو قصيرة، أو لم تكن فاصلة - حيث إنّها لم تكن مطلوبة بالذات - بل لأجل ذيها - فإن انضمّت إلى المقدّمة سائر المقدّمات وحصل ذوها، تقع المقدّمة على صفة المطلوبية.

نعم، لو كان مراد القائل بالموصلة هو القول بأنّ المقدّمة السببيّة واجبة، يتمّ الإشكال، لكنّه من الواضح: أنّه لم يكن مراد صاحب «الفصول» قدس سره، وإلّا يلزم التفصيل بين السبب وغيره، لا الموصل وغيره.

وبالجملة: مراد القائل بالمقدّمة الموصلة هو أنّ المقدّمة حيث تقع في الخارج على قسمين: أحدهما المقدّمة التي تنضمّ إليها سائر المقدّمات ويحصل ذوها، والثاني المقدّمة التي ليست كذلك، والواجب من القسمين هو الأوّل منهما، فإتيان المقدّمة عنده للوصول إلى ذيها؛ سواء كانت بينها وبين ذيها واسطة أم لا.

نعم، المقدّمة السببية حيث إنّها لا تنفكّ عن ذيها لا يحتاج إلى قيد الإيصال فيها.

فتحصّل لك ممّا ذكرنا: أنّ مقال صاحب «الفصول» قدس سره - مضافاً إلى أنّه لم يكن فيه محذور عقلي - مطابق للوجدان؛ لأنّ من يريد شيئاً يتوقّف حصوله على مقدّمات يريد المقدّمات، لكن لا لأجل ذواتها، بل لأجل الوصول إلى ذاك، وإلّا فقد تكون المقدّمات مبغوضة لديه، ولذا لوأمكن للشخص أن يصل إلىذاك الشيءبدون التوصّل إلى مقدّمة لرفض المقدّمات وخلّى بينه وبين ذاك الشيء. ولكن حيث إنّ العالَم عالم التزاحم ولا يكاد يمكن فيه الوصول إلى الغايات إلّا بالتوصّل بالمقدّمات فيريدها للتوصّل بها إلى ذيها. فالوجدان أصدق شاهدٍ على أنّ المقدّمة الموصلة واجبة.

حول مقال العلمين الحائري والعراقي

ثمّ إنّ المحقّقين الحائري والعراقي‌قدس‌سرهما حيث رأيا أنّ وجدانهم يقضي بكون المقدّمة الموصلة واجبة، ولكن استصعبوا بعض الإشكالات التي أوردناها وأجبنا عنها ـ بحول الله وقوّته ـ تصدّيا لتصويرها بنحوٍ خالٍ عن الإشكال.

ولكن الإنصاف: أنّ ما ذكراه ـ مضافاً إلى أنّه غير خالٍ عن الإشكال في نفسه ـ يتوجّه عليه الإشكالات التي أوردناها.

وكيف كان: قال شيخنا العلّامة الحائري‌قدس‌سره: يمكن أن يقال: إنّ الطلب متعلّق بالمقدّمات ذواتها، لكنّها في لحاظ الإيصال، لا مقيّداً به حتّى تلزم المحذورات السابقة؛ وذلك لأنّ المقدّمة قد تلحظ مع سائر المقدّمات المنتظمة[1] الواقعة في طريق مبادئ المطلوب، وقد تلحظ منفكّة عن سائر المقدّمات، وواضح: أنّها إذا لوحظت منفكّة لا يريدها جزماً؛ فإنّ ذاتها وإن كانت مورداً للإرادة، لكنّها لمّا كانت المطلوبية في ظرف ملاحظة باقي المقدّمات معها لم تكن كلّ واحدة مرادة بنحو الإطلاق، بحيث تسري الإرادة إلى حال انفكاكها عن باقي المقدّمات. فتحصّل: أنّ المقدّمة ذاتها مطلوبة في لحاظ الإيصال ـ لا مقيّداً بالإيصال، ولا مطلقة ـ ولكن لا ينطبق إلّا على المقيّدة، وهذا الذي ذكرناه مساوق للوجدان، ولا يرد عليه ما يرد على القول باعتبار الإيصال قيداً، وإن اتّحد معه في الأثر[2]، انتهى.

---

١ ـ حكى سماحة الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ عن شيخه: أنّه كان يعبّر عنها في مجلس الدرس بـ«مقدّمات رج كرده».

٢ ـ درر الفوائد، المحقق الحائري: ١١٩.

وقال المحقّق العراقيﭱ بتقريب آخر، وهو: أنّ الواجب ليس مطلق المقدّمة، ولا خصوص المقيّدة بالإيصال، بل الواجب هو المقدّمة في ظرف الإيصال بنحو القضية الحينية. وبعبارة أُخرى: الواجب هو الحصّة من المقدّمة التوأمة مع وجود سائر المقدّمات الملازم لوجود ذي المقدّمة[1].

وكلا العلمان صرّحا بأنّ مقالهما موافق للوجدان. وأورد المحقّق العراقيﭱ على نفسه: بأنّه ما وجه العدول عن كون الواجب هو المقدّمة الموصلة، إلى اختيار أنّ الواجب هو المقدّمة في ظرف الإيصال، مع الاعتراف بأنّ الغرض الداعي إلى إيجاب المقدّمات هو التوصّل إلى ذيها؟

فأجاب بما حاصله: أنّ ما ذكره صاحب «الفصول»ﭱ غير سليم عن الإشكال، وأمّا الذي ذكرناه فسليم عنه[2].

ولا يخفى: أنّ المقالتين قريبتا المأخذ. وما ذكراه ـ مضافاً إلى أنّه غير سليم عن الإشكال ـ يتوجّه عليه إشكال آخر، وحاصله: أنّ المقدّمات المنتظمة أو المقدّمات في ظرف الإيصال إذا كانت واجبة، فهل لها دخالة في موضوعية الحكم، أم لا؟

فعلى الثاني يلزم أن يكون انتظام المقدّمات من باب الاتّفاق، فتكون ذوات المقدّمات واجبة؛ لأنّها تمام الموضوع للحكم، وإن زالت تلك الحالة. وبالجملة: إن لم يكن لانتظام المقدّمات دخالة في موضوعية الحكم فيكون تمام الموضوع نفس الذات؛ انتظمت المقدّمات معها أم لا ولا يعقل رفع الحكم عنها بدون الانتظام.

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٨٩.

٢ ـ نفس المصدر ١: ٣٩١.

وعلى الأوّل فلا محالة تكون قيداً للـمتعلّق ، فـينطبق عـلى مـقال صـاحب «الفصول» قدّس سرّه .

والحاصل : أنّه لو كانت ذوات المقدّمات واجبة فمحال أن ينفكّ عنها في صورة عدم الانتظام ، فبانفكاك الحكم عنها في تلك الصورة يستكشف عن دخالة الانتظام ، وهو مقال صاحب «الفصول» ، فتدبّر . هذا ما في كلام شيخنا العلّامة قدّس سرّه .

وقريب من ذلك ما في كلام المحقّق العراقي قدّس سرّه ، بل كلامه أسوأ منه ؛ وذلك لأنّ معنى اعتبار الشيء حيناً هو عدم خصوصيته له ، بل اُخذ بـعنوان الظـرف لمـعرّفية الموضوع ، كقولك : «أكرم زيداً الذي يكون في المسجد» ؛ فإنّه لم يكن للـجلوس في المسجد خصوصية ؛ فكما لا يكون للكون في المسجد خصوصية في موضوعية زيـد لوجوب الإكرام ، فكذلك لا خصوصية لظرف الإيصال في موضوعية ذوات المقدّمات للحكم ؛ فالذوات واجبة ، والتوأمية لا خصوصية لها .

مضافاً إلى أنّه ـ كما أشرنا إليه غير مرّة ـ أنّ الحصّة لا تصير حصّة إلّا بالتقييد ؛ لأنّه بالتقييد تصير متميّزة عن غيرها ، وإلّا فهي باقية على إطـلاقها ، فـإن قـيّدت فليس القيد إلّا الإيصال ، وهو ليس إلّا مقال صاحب «الفصول» قدّس سرّه .

فظهر : أنّ العلمين قدّس سرّهما قصدا الفرار عن الإشكال ، ولكنّه توجّه عليهما بنحو أشدّ ، فتدبّر .

توجيه و تزييف

ويمكن أن يقرّر كلام العلمين قدّس سرّهما بوجهٍ آخر ـ وإن كان هذا الوجـه خـلاف ظاهر عبارتهما ـ وهو : أنّ المقدّمة وكذا غيرها إذا وجبت لغاية فلا يمكن أن تكـون مطلق المقدّمة واجبة ، ولا المقدّمة مقيّدة بالغاية واجبة :

أمّا الأوّل: فيلزم منه أن تكون واجبة لا لغاية، فيكون وجوبها جزافياً.

وأمّا الثاني: فلامتناع التقييد بالغاية؛ لأنّ العلّة الغائية مقدّمة تصوّراً ومتأخّرة وجوداً؛ لأنّه يتصوّر الغاية في الرتبة المتقدّمة فيتحرّك نحوها، وحيث إنّ وجودها خارجاً متوقّف على مقدّمات فيأتي بها فتوجد بعد. فإذا ظهر أنّهما في رتبتين فلا يكاد يمكن أن يقيّد الشيء بما يتقدّم عليه أو يتأخّر.

وبالجملة: المقدّمات حيث إنّها معلّلة بالأغراض فلها نحو دخالة في تضيّق دائرة الإرادة، فلا تكون مطلق المقدّمة، ولا المقدّمة المقيّدة واجبة. نعم لها نحو دخالة توجب أن لا ينطبق إلّا على المقيّد.

ولكن بعد اللتيا والتي لا يتمّ هذا التوجيه أيضاً، ولا يصحّ الالتزام به؛ لما أشرنا وسيظهر لك جلياً عند ذكر كلام المحقّق الأصفهاني قدس سره: أنّ البحث في الملازمة حيث إنّها عقلي فلابدّ من تدقيق النظر فيها، والجهات التعليلية في حكم العقل ترجع إلى الجهات التقييدية، فلم يكن عند العقل واسطة وذو واسطة وترتّب ذي الواسطة عليها، بل جميع القيود دخيلة في الموضوع. فإذن قولنا لغاية الإيصال مرجعه إلى موضوعية الحيثية الموصلة، فتدبّر.

حول مقال المحقّق الأصفهاني في المقام

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهاني قدس سره حيث رأى أنّ ما ذهب إليه صاحب «الفصول» قدس سره موافق للعقل والوجدان، ولكن استصعب عليه بعض الإشكالات المتقدّمة، تصدّى لتصحيح المطلب بوجهين:

الوجه الأوّل بما حاصله: أنّه لا إشكال في أنّ الغرض الأصلي والمطلوب

الأوّلي والواقعي إنّما هو ذو المقدّمة. وأمّا المقدّمات فمتعلّقة للغرض تبعاً لترتّب وجوده على وجودها إذا وقعت على ما هي عليه من اتّصاف السبب بالسببية، والشرط بالشرطية، وفعلية دخله في تأثير المقتضي أثره، فوقوع كلّ مقدّمة على صفة المقدّمية الفعلية ملازم لوقوع الأُخرى على تلك الصفة ووقوع ذيها في الخارج، وإلّا فذات الشرط المجرّد عن السبب، أو السبب المجرّد عن الشرط، أو المُعدّ المجرّد عن وقوعه في سبيل الإعداد، مقدّمة بالقوّة لا بالفعل، ومثلها غير مرتبط بالغرض الأصيل المترتّب على وجود ذي المقدّمة؛ فلا تكون مطلوبة بالتبع. وليس الفرق بين الموصل وغيره إلّا بالفعلية والقوّة وملازمة الأوّل لذي المقدّمة وعدم ملازمة الثاني له.

والحاصل: أنّ صيرورة المقدّمة مقدّمة فعلية إنّما هي بأمرين: أحدهما: وجود سائر المقدّمات، والثاني: ترتّب ذي المقدّمة عليها، وإلّا تكون مقدّمة بالقوّة، وهذا يكون موافقاً للوجدان، مع سلامته عن الإشكالات؛ لأنّه لم تقيّد المقدّمة بالإيصال.

الوجه الثاني بما حاصله: أنّه بعد ما عرفت من تعلّق الغرض الأصيل بذي المقدّمة والغرض التبعي بالمقدّمة، والمقدّمات علّة ومحصّلة لغرضه الأصيل، فالعلّة التامّة هي المرادة بتبع إرادة المعلول؛ فكما أنّ الإرادة الفعلية بذي المقدّمة واحدة وإن كان مركّباً، فكذلك الإرادة المتعلّقة بالعلّة التامّة واحدة وإن كانت العلّة مركّبة.

فكما أنّ منشأ وحدة الإرادة في الأوّل وحدة الغرض، كذلك المنشأ في الثاني وحدة الغرض؛ وهو الوصول إلى المعلول. وكما أنّ إتيان بعض أجزاء المعلول لا يسقط الإرادة النفسية المتعلّقة بالمركّب ـ بل هي باقية إلى آخر الأجزاء، وإن كان يسقط اقتضاؤها شيئاً فشيئاً ـ فكذلك الإرادة الكلّية المتعلّقة بالعلّة المركّبة لا تسقط إلّا بعد حصول الملازم لحصول معلولها، وإن كان يسقط اقتضاؤها شيئاً فشيئاً.

وكما أنّ أجزاء المعلول لا تقع على صفة المطلوبية إلّا بعد التمامية، فكذلك أجزاء العلّة لا تقع على صفة المطلوبية المقدّمية إلّا بعد التمامية؛ لوحدة الطلب في كليهما، ومنشؤها وحدة الغرض[1]، انتهى.

أقول: هذا الكلام من هذا المحقّق المتضلّع في فنّ المعقول غير مترقّب، مع تصريحه قريباً برجوع الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية إلى الحيثيات التقييدية وذلك لأنّ البحث عن الملازمة بين المقدّمة وذيها عقلي يراد أن يستكشف بها حكم شرعي، ولم يكن البحث عرفياً حتّى يتطرّق فيه الإهمال. فإذا كان وجوب شيء لغاية فيعلم أنّ الغاية ترتّب ذي المقدّمة عليها، وهذا عبارة اُخرى عن موصلية المقدّمة. فحيثية الإيصال والموصلية لا يمكن رفع اليد عنها، فلا يكون لدى العقل موضوع وعلّة وترتّب الحكم على الموضوع، بل ـ كما أشرنا آنفاً ـ يرجع جميع القيود إلى الموضوع، بل حكم العقل بالوجوب إنّما هو بتلك الحيثية. وذلك لأنّ لنصب السلّم ـ مثلاً ـ جهات:

١ ـ حيثية كون السلّم ذا مدارج.

٢ ـ كونه شرطاً للكون على السطح.

٣ ـ توقّف ذي المقدّمة عليها.

٤ ـ تقدّم النصب على الكون.

٥ ـ موصلية النصب إلى الكون بالأعمّ من الموصلية بالواسطة أو مع الواسطة، إلى غير ذلك.

وواضح: أنّ حكم العقل بوجوب النصب لم يكن لشيء من تلك الحيثيات العديدة،

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ١٣٨.

بل الذي يحكم به العقل هو حيثية ترتّب ذي المقدّمة عليها، وحيث إنّ الغاية عبارة عن عناوين الموضوع ـ كما تقرّر في محلّه، واعترف هذا المحقّق‌ تَنِیُّ به أيضاً ـ فموضوع حكم العقل عبارة عن هذا.

فإذا ثبت أنّ موضوع حكم العقل هو هذه الحيثية، فمحال أن يستكشف حكماً شرعياً على موضوع أوسع أو أضيق من دائرته. فإذا كان الشرط أو السبب ـ بما أنّهما سببان فعليان ـ ملازماً لترتّب ذي المقدّمة عليها، فالعقل يحكم بأنّ حيثية الوجوب فيها ترتّب ذاك عليها.

وبالجملة: إن قالتَنِیُّ: إنّ المطلوب مطلق المقدّمة، كما اعترف به المحقّق الخراساني‌تَنِیُّ[1] وغيره، فلا يتوجّه عليه هذا الإشكال. ولكن يتوجّه عليه: أنّه مخالف للوجدان، وحيث اعترف تَنِیُّ بأنّ مقالة صاحب «الفصول»تَنِیُّ موافق للوجدان فيكون وجوب المقدّمة لترتّب ذيها عليها، فالحيثية التعليلية ترجع إلى التقييدية، ويتعلّق الوجوب على المقدّمة بحيثية الإيصال. ومحال أن يدرك العقل ملاك شيء ويستكشف الحكم الشرعي على ملازم ما أدركه؛ وهو ذات المقدّمة.

نعم، لا مضايقة في أن يقال: إنّ الشارع علّق الحكم على ذات المقدّمة، ولكنّه لو كان فلا يكون ذلك بملاك المقدّمية.

فمن رأى الملازمة بين ذي المقدّمة والمقدّمة التي يترتّب عليها ذوها ـ وواضح: أنّ هذا التقييد عبارة أُخرى عن موصلية المقدّمة ـ فلابدّ له إمّا من دفع الإشكالات ـ كما دفعناها بحمد الله تعالى ـ أو يرفع اليد عن وجوب المقدّمة التي يترتّب عليها ذوها.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٤٣.

والحاصل: أنّ ما يحكم العقل بوجوبه إنّما هو عنوان الموصلية؛ فلو أمكننا تجريد ذاك العنوان عن جميع العناوين ـ حتّى عنوان المقدّمية والسببية والعلّية التامّة، بل وحتّى عن الذاتية ـ لوجب هو، دونها.

ولكن حيث إنّ العالَم عالم المادّة والمزاحمات فلا تكاد تنفكّ الجهات بعضها عن بعض، فإن يرى هذا المحقّق أنّ عنوان الموصل بما هو موصل واجب ـ كما اعترف به ـ فلا وجه لأن يكشف حكماً شرعياً على عنوان المقدّمة الفعلية أو العلّة التامّة، وإن كان هاتان العنوانان ملازمين لعنوان الموصل بما هو موصل، فتدبّر.

مع أنّه يتوجّه على ما أفاده في الوجه الثاني ـ مضافاً إلى ما ذكر ـ: أنّ عنوان الموصل لا يكاد يلازم العلّة التامّة؛ لأنّ العلّة التامّة هي التي لا تنفكّ معلولها عنها، والمراد بالموصل الأعمّ منها وممّا تخلّل في البين وسائط. فالموصل هو الذي يوصل إلى ذيها؛ إمّا بدون الواسطة، أو مع الواسطة، بل مع الوسائط. ولعلّ منشأ ما ذكره هو توهّم أنّ المراد بالموصل، الموصل الفعلي؛ فعبّر عنه بالعلّة التامّة.

أضف إلى ذلك: أنّ قياس ما نحن فيه بالشيء المركّب عن عدّة أجزاء يجمعها وحدة الغرض، قياس مع الفارق؛ لأنّ الصلاة ـ مثلاً ـ مركّبة عن عدّة أجزاء، وهي التي تكون لها المصلحة، وأمّا الأجزاء فلم تكن فيها مصلحة، والأمر الضمني لا معنى له.

فهناك أمر واحد متعلّق بعنوان واحد، غايته تحقّق هذا العنوان في الخارج بإتيان الأجزاء مرتّباً. وأمّا فيما نحن فيه فينطبق عنوان الموصل على كلّ مقدّمة مقدّمة؛ لأنّ في كلّ مقدّمة خاصّية الموصلية، فهذه المقدّمة بما أنّها موصلة واجبة، وهكذا سائر المقدّمات.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ الذي يحكم به العقل ـ على تقدير ثبوت الملازمة بين المقدّمة وذيها ـ هو عنوان الموصل بما هو موصل، وأمّا العناوين الأُخر ـ سواء كانت ملازمة لذاك العنوان أم لا، من عنوان المقدّمية، أو العلّية التامّة، أو ترتّب وجوده عليها، أو غير ذلك ـ فلا تكون واجبة، وإن فرضت كونها ملازمة لعنوان الموصل؛ فلا يكون لما ذهب إليه صاحب «الفصول» محذور.

والذي أوقع الأعلام الثلاث ـ الحائري والعراقي والأصفهاني ـ وغيرهم ـ قدّس الله أسرارهم ـ في ما قالوا هو: أنّهم رأوا أنّ مقال صاحب «الفصول» موافق للوجدان، ولكنّهم استصعبوا بعض الإشكالات الواردة على مقاله؛ فتمحّل كلّ منهم وتصدّى لتصويره بنحو خالٍ عن الإشكال.

وقد عرفت منّا ـ بحمد الله ـ دفع الإشكالات الواردة، وعمدتها مشكلة الدور والتسلسل، مع أنّ ما تفصّوا به عنها غير خالٍ عن الإشكال، والله الهادي إلى سواء الصراط.

هذا كلّه في مقام التصوّر، وأنّه على القول بالملازمة هل العقل يحكم بوجوب مطلق المقدّمة، أو هي بقصد الإيصال، أو حال إرادة ذي المقدّمة أو الموصلة بما هي موصلة؟ وقد عرفت لعلّه بما لا مزيد عليه: أنّ الذي يحكم به العقل ـ على تقدير الملازمة ـ هي عنوان الموصلة بما هي موصلة.

الاستدلال لمقال صاحب «الفصول»

فحان الإشارة إلى ما هو الحقّ في المسألة، والتصديق في المسألة وأنّ العقل هل يحكم بوجوب المقدّمة، أم لا؟ وعلى تقديره هل يحكم بوجوب مطلق المقدّمة، أو خصوص المقدّمة الموصلة؟

وقد وقع المحقّق الخراساني وصاحب «الفصول» قدس سرهما في طرفي الإفراط والتفريط ؛ وذلك حيث ذهب المحقّق الخراساني قدس سره إلى وجوب مطلق المقدّمة[1]، واختار صاحب «الفصول» قدس سره وجوب خصوص المقدّمة الموصلة[2]. واستدلّ كلٌّ منهما على مقاله بحكم العقل.

الدليل العقلي على المقدّمة الموصلة

ولكن يظهر ضعف ما ذهب إليه المحقّق الخراساني قدس سره من استدلال صاحب «الفصول» قدس سره ؛ لأنّه استدلّ على مقاله بأُمور، عمدتها ما ذكره أخيراً من الوجه العقلي، وحاصله : أنّ الذي يحكم به العقل هو أنّ مقدّمة الواجب لا تتّصف بالوجوب والمطلوبية من حيث كونها مقدّمة إلّا إذا ترتّب عليها وجود ذيها.

وكلامه قدس سره هذا ـ مع اختصاره ـ مشتمل على صغرى وجدانية وكبرى برهانية.

توضيحه بتقريبٍ منّا :

أمّا الصغرى الوجدانية : فهي عبارة عن أنّه كلّ ما يكون مقدّمة لشيء، فلا تكون مطلوبة إلّا لأجل ذاك الشيء، مثلاً : إذا كان الكون على السطح مطلوباً فنصب السلّم إنّما يكون مطلوباً لأجل إيصاله إلى الكون عليه. فإذا أدرك العقل المقدّمة الموصلة فلا يمكن أن يستكشف منه حكم شرعي على موضوع يكون دائرته أوسع أو أضيق منه.

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٤٣.

٢ ـ الفصول الغروية : ٨٦ / السطر ١٢.

وأمّا الكبرى البرهانية فهي: أنّ جميع الجهات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الجهات التقييدية، وهي فيما نحن فيه حيثية الإيصال، وتكون هي موضوعاً للحكم، بحيث لا تكون الذات موضوعاً للحكم؛ لأنّ الذي يدركه العقل هو الموصل بما أنّه موصل، لا الذات، ولا هي مقيّدة بالإيصال. فلو أمكن انفكاك الموصلية عن الذات لكانت الموصلية واجبة ليست إلّا، وقد عرفته بما لا مزيد عليه.

فعلى هذا: فما قاله المحقّق الخراساني‌ تتَّئُ - من أنّه لعلّ منشأ ما أفاده صاحب «الفصول» تتَّئُ هو الخلط بين الجهة التقييدية والتعليلية[1] - غير مستقيم؛ لأنّه يرى‌ تتَّئُ أنّ الجهة وإن كانت تعليلية ولكن العقل يرى أنّ الجهة التعليلية عنوان للحكم، فترجع الحيثية التعليلية عنده إلى الحيثية التقييدية، كما اقتضاه البرهان.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه: أنّ القول بالمقدّمة الموصلة - مضافاً إلى أنّه لا يكون فيه محذور عقلي - يكون الوجدان من أقوى الشواهد على اعتباره، والله الهادي إلى سواء الطريق.

---

١ - كفاية الأصول: ١٥٠.

الأمر السابع

في ثمرة القول بالمقدّمة الموصلة

ثمّ إنّه تظهر الثمرة بين القول بوجوب المقدّمة الموصلة، والقول بوجوب مطلق المقدّمة في تصحيح العبادة إذا كان تركها مقدّمة لواجب أهمّ بناءً على القول بوجوب المقدّمة الموصلة، وفسادها لو كان مطلق المقدّمة واجبة.

وذلك لأنّه إذا كان ترك ضدّ مقدّمة لفعل ضدّ آخر أهمّ كترك الصلاة إذا كان مقدّمة لإنقاذ نفس محترمة مثلاً وقلنا بأنّه إذا كان الضدّ العامّ أو نقيض شيء واجباً ـ كترك الصلاة في المفروض ـ يكون نقيضه ـ وهو فعل الصلاة في المفروض ـ حراماً، وبالعكس إذا كان حراماً يكون نقيضه واجباً، وقلنا بأنّ النهي عن العبادة موجب لفسادها.

فإذا تمهّد هذه الأُمور: فعلى القول بوجوب مطلق المقدّمة تكون صلاته في المفروض باطلة؛ لأنّ ترك الصلاة مقدّمة لواجب أهمّ ـ وهو إنقاذ نفس محترمة ـ فيكون واجباً، وأشرنا: أنّه إذا كان ترك شيء واجباً يكون فعله ـ وهو الصلاة في المفروض ـ حراماً ومنهياً، والنهي عن الصلاة موجب لفسادها؛ فتقع الصلاة باطلة.

وأمّا على القول بوجوب المقدّمة الموصلة فحيث لا يكون مطلق ترك المقدّمة واجباً ـ بل الترك الموصل إلى الإنقاذ واجب ـ وحيث إنّ نقيض هذا الترك ليس إلّا ترك هذا الترك، لا فعل الصلاة، ولا الترك غير الموصل؛ لأنّ نقيض كلّ شيءٍ رفعه أو مرفوع به، وهو واضح كما قرّر في محلّه. ونقيض الواحد ليس إلّا واحداً، وذلك

لأنّه لو كان لشيء واحد نقيضان يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما ؛ لأنّه إذا كان لكلٍّ من «ب» و«ج» نقيض مستقلّ ؛ وهو «الألف» فـ«ج» و«ب» لم يكونا متناقضين ، فهما إمّا متلازمان أو لا ، لا سبيل إلى القول بالملازمة مع كون كلّ واحدٍ منهما مناقضاً مستقلّاً لـ«الألف» ؛ لأنّ المتلازمين لابدّ وأن يكونا إمّا بين العلّة ومعلولها ، أو معلولي علّة واحدة ، أو ينتهيا إلى علّة واحدة . ولم يكن ما نحن فيه شيئاً منها .

فإذا لم يكن بينهما ملازمة فيمكن أن يكون «ب» موجوداً دون «ج» وبالعكس . فإذا كان أحدهما موجوداً دون الآخر يلزم أن يكون «ألف» موجوداً ومعدوماً .

فإذا كان «ب» موجوداً دون «ج» فمن حيث إنّ «ألف» نقيض «ب» يكون معدوماً ، ومن حيث إنّ «ج» غير موجود يكون موجوداً ؛ فيلزم اجتماع النقيضين وارتفاعهما .

فظهر ممّا ذكر : أنّ نقيض الواحد محال أن يكون اثنين ، بل لابدّ وأن يكون واحداً ، فنقيض ترك الموصل ليس هو إلّا ترك هذا الترك ، لا فعل الصلاة ، ولا الترك غير الموصل ؛ لأنّه قد لا تكون الصلاة ولا ترك الصلاة الموصل إلى فعل الإنقاذ موجوداً ـ وذلك في مورد ترك الصلاة والإنقاذ كليهما ـ فيلزم ارتفاع النقيضين .

فظهر : أنّ نقيض ترك الموصل تركُ تركِ الموصل ، وهذا العنوان ينطبق تارةً على عنوان الصلاة انطباقاً عرضياً ، وتارةً على ترك غير الموصل ، وحيث إنّ الانطباق عرضي فلا يلزم أن تكون الصلاة محرّمة .

وبالجملة : انطباق عنوان ترك ترك الموصل ـ حيث إنّه عدمي ـ على الصلاة ـ التي هي أمر وجودي ـ إنّما هو انطباق عرضي ، وإلّا يلزم أن تكون الحيثية

الوجودية عين الحيثية العدمية، وانطباق الشيء على أمر عرضاً لا يلزم منه أن يكون الشيء المنطبق عليه حراماً، بل يمكن أن يقال: إنّه لا يكون مصداقاً له عند أهله، بل يكون فعل الصلاة مصدوقاً عليه لذلك، كما لا يخفى.

وبعبارة اُخرى: هذه الثمرة تامّة، إجمالها: أنّه على تقدير وجوب مطلق المقدّمة يكون ترك الضدّ ـ كالصلاة مثلاً ـ مقدّمة للضدّ الأهمّ ـ كالإنقاذ ـ فتكون ترك الصلاة مطلقاً واجباً، فنقيضه العامّ هو فعل الصلاة؛ لأنّ التقابل بين الفعل والترك تقابل الإيجاب والسلب؛ فكما أنّ في المفردات يكون كلّ من العدم والوجود يقابل الآخر تقابل الإيجاب والسلب فكذلك فعل الصلاة نقيضه ترك الصلاة، وبالعكس. فعدم الصلاة إذا كان مقدّمة للإنقاذ يكون واجباً، فنقيضه ـ وهو فعل الصلاة ـ يكون منهياً عنه، فيقع باطلاً.

وأمّا على تقدير القول بالمقدّمة الموصلة فحيث إنّه لم يكن ترك الصلاة مقدّمة حسب الفرض، بل الترك الموصل إلى الإنقاذ، فنقيضه لا يكون فعل الصلاة؛ لأنّه لو كان نقيضاً يلزم ارتفاع النقيضين أحياناً؛ وهو فيما إذا ترك الصلاة وترك الإنقاذ.

وكذا لا يكون نقيضه فعل الصلاة وترك غير الموصل؛ لأنّه ـ كما أشرنا ـ نقيض الواحد لا يكون إلّا واحداً، فنقيضه ترك ترك هذا الموصل؛ لأنّ نقيض الأخصّ أعمّ. نعم لهذا النقيض مصداقان: مصداق ذاتي، وهو مطلق الترك، ومصداق عرضي، وهو فعل الصلاة.

وحيث لا يكون انطباق عنوان الترك على فعل الصلاة ذاتياً ـ بل عرضياً ـ فلا يوجب حزازة في الفعل؛ فلا يكون الفعل حراماً. بل قد عرفت أنّه في الحقيقة لم يكن مصداقاً، بل مصدوق عليه؛ فلا تقع الصلاة على القول بوجوب المقدّمة الموصلة باطلة.

ولعلّك إذا أحطت بما ذكرنا تعرف: أنّه لا وقع للإشكال بأنّه لِمَ لم يصر فعل الصلاة نقيضاً لترك الموصل، مع أنّهم عرّفوا النقيض بأنّه «رفع الشيء أو مرفوع به»، والصلاة وإن لم تكن رفع ترك الموصل، لكنّه مرفوعاً بها؟! ولأنّ عدم كونها نقيضاً إنّما هو لأجل أنّه إذا كان فعل الصلاة نقيضاً له يلزم ارتفاع النقيضين فيما إذا تركها وترك الإنقاذ. وحيث إنّ ارتفاع النقيضين ـ كاجتماعهما ـ محال، يستكشف منه أنّ نقيض الترك الموصل شيء آخر؛ وهو ترك ترك الموصل لا فعل الصلاة.

إن قلت: إنّ تقابل التناقض ما يكون بين الإيجاب والسلب، وترك الموصل وترك تركه كلاهما عدميان سلبيان، فانتقضت القاعدة المسلّمة عند الكلّ؛ من انحصار مورد التناقض في الإيجاب والسلب.

قلت: مرادهم بالإيجاب والسلب ـ كما صرّحوا به ـ معنى أعمّ من الإيجاب والسلب الحقيقيين أو الإضافيين؛ فكما أنّ بين القيام وعدمه تقابل التناقض، فكذلك بين العدم وعدم العدم تناقض؛ لأنّ العدم بالنسبة إلى عدم العدم إيجاب وعدم العدم سلبه.

وإنّما يصار إلى الوجود والعدم الإضافيين في مورد لا يمكن القول بالحقيقي فيها. وما نحن فيه كذلك؛ لأنّه بعد أن لم يمكن القول بأنّ فعل الصلاة نقيضه ـ لاستلزام ارتفاع النقيضين ـ ولا أن يكون هو مع ترك الغير الموصل ـ لاستلزامه أن يكون لشيء واحد نقيضان، وهو محال ـ فلابدّ وأن يقال: إنّ نقيض ترك الموصل ترك ترك الموصل. فترك ترك الموصل بالنسبة إلى ترك الموصل أمر عدمي، وترك الموصل بالنسبة إليه إيجاب؛ فلم تنتقض القاعدة، فتدبّر.

إشكال الشيخ الأعظم على الثمرة وإرشاد

أورد شيخنا الأعظم الأنصاريتِيُّ على هذه الثمرة بما حاصله : أنّه لا فرق بين المقدّمة الموصلة والمقدّمة المطلقة إلّا من جهة لم تكن فارقة ؛ لأنّه بناءً على المقدّمة المطلقة لا يكون نقيض ترك الضدّ ـ كالإزالة ـ فعل الضدّ الآخر ـ كالصلاة ـ بل نقيضه هو ترك هذا الترك ، وهو ملازم للصلاة ، ولأجل هذه الملازمة يقال : إنّ الصلاة منهي عنها ؛ فتقع باطلة .

كما أنّه بناءً على المقدّمة الموصلة لا يكون نقيض ترك الموصل إلّا ترك هذا الترك ، ويلازم هذا العنوان عنوانين : فعل الصلاة ، والترك غير الموصل .

وبالجملة : نقيض الترك لا يكون إلّا رفعه ، والفعل لا يكون نقيضاً له ؛ لأنّه أمر وجودي .

نعم ، عنوان رفع الترك يلازم الفعل ، وهذه الملازمة متحقّقة على القول بكون الواجب مطلق المقدّمة أو خصوص المقدّمة الموصلة .

ولا فرق بينهما إلّا من جهة أنّ مصداق ملازم عنوان النقيض على القول الأوّل ينحصر في الفعل فقط ، وأمّا على المقدّمة الموصلة فله فردان : أحدهما الفعل . ثانيهما الترك المجرّد .

وهذا الفرق غير فارق فيما نحن بصدده ؛ فإن أوجب انطباق العنوان على لازمه الفساد فلابدّ وأن يحكم بفساد العبادة على القولين ، وإلّا فلا كذلك[1] .

ثمّ إنّه أشكل عليه المحقّق الخراسانيتِيُّ بوجود الفرق بين القولين ؛ لأنّه على

---

١ ـ مطارح الأنظار : ٧٨ / السطر ١٥ .

المقدّمة المطلقة لو لم يكن الفعل عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهوماً، بلحاظ أنّ نقيض كلّ شيءٍ رفعه، ولكنّه متّحد معه عيناً وخارجاً؛ فإذا كان الترك واجباً فلا محالة يكون الفعل منهياً عنه قطعاً. وأمّا على القول بالمقدّمة الموصلة فلا يتّحد الفعل مع عنوان النقيض، بل لا يكون ملازماً له. وغايته هي: أن يكون مقارناً لما هو النقيض ـ من رفع الترك الجامع معه تارةً، ومع الترك المجرّد أُخرى ـ ولا تكاد تسري حرمة الشيء إلى ما يلازمه، فضلاً عمّا يقارنه أحياناً.

نعم، لابدّ وأن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه[1].

ويظهر من تقريرات المحقّق النائيني تَدَّسِرُّهُ: أنّه ارتضى بما ذكره المحقّق الخراساني في المقام إيراداً على الشيخ الأعظم تَدَّسِرُّهُ واستجوده[2].

أقول: لا يمكن المساعدة على ما أفاده الشيخ الأعظم تَدَّسِرُّهُ، ولا على ما ذكره المحقّق الخراساني تَدَّسِرُّهُ[3]:

أمّا ما أفاده الشيخ ففيه: أنّه لو كان نقيض كلّ شيء رفعه، يلزم أن لا تكون المناقضة في كثير من الموارد التي لا يمكن إنكارها، بل لا يكون في الخارج نقيض أصلاً؛ لأنّ تقابل التناقض إنّما هو بين الوجود والعدم؛ فكما أنّ العدم نقيض الوجود، فكذلك الوجود نقيض العدم؛ لأنّ المناقضة بين الطرفين. ولكن على القول بأنّ نقيض

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥١ ـ ١٥٢.

٢ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٩٨.

٣ ـ قلت: ولا يخفى أنّه على ما ذهبنا إليه من تمامية الثمرة يكون الإشكال على المحقّق الخراساني تَدَّسِرُّهُ إشكالاً على الطريق الذي سلكه. وأمّا في النتيجة ـ وهي وجود الثمرة ـ فنحن وإيّاه متّفقان. [المقرّر حفظه الله]

كلّ شيء رفعه يلزم أن يكون العدم نقيض الوجود دون العكس، وهو كما ترى. فكما أنّ العدم نقيض الوجود فكذلك الوجود نقيض للعدم؛ ولذا يقال: نقيض كلّ شيء رفعه أو مرفوع به.

فإذن نقول: على القول بوجوب مطلق المقدّمة لا محذور لأن يقال: إنّ فعل الصلاة ـ مثلاً ـ نقيض للترك. وأمّا على القول بوجوب المقدّمة الموصلة ففيه محذور؛ لما أشرنا من أنّ الشيء الواحد لا يمكن أن يكون له نقيضان. فالصلاة وترك غير الموصل لا يكونان نقيضين لترك الموصل، بل الصلاة وحدها أيضاً لا تكون نقيضاً له؛ لاستلزامه ارتفاع النقيضين، كما تقدّم آنفاً.

فظهر: وجود الفرق بين القولين؛ لأنّ فعل الصلاة ـ على القول بمطلق المقدّمة ـ نقيض للترك؛ فإذا وجب الترك يحرم نقيضه؛ فتفسد.

وأمّا على المقدّمة الموصلة فلم تكن نقيضاً له، ونقيضه إنّما هو ترك ترك الموصل، وينطبق هذا العنوان على الصلاة انطباقاً عرضياً، وذلك لا يوجب الفساد.

وأمّا ما ذكره المحقّق الخراساني قدس سره فيظهر بعض الكلام فيه ممّا ذكرناه في كلام الشيخ الأعظم قدس سره، وهو: أنّ كلاً من الفعل والترك نقيض للآخر؛ فالقول بأنّ الفعل لم يكن عين ما يناقض الترك المطلق بحسب الاصطلاح غير سديد، **هذا أوّلاً**.

وثانياً: أنّه هل المراد باتّحاد الفعل مع ما يناقضه عيناً وخارجاً، الاتّحاد الذاتي أو الاتّحاد العرضي؟

لا سبيل إلى الأوّل؛ للزومه كون حيثية الوجود عين حيثية العدم، وهو محال. وإن اُريد الثاني يلزم أن لا يكون فرق بين القولين؛ لأنّه لو كفى في الفساد الاتّحاد العرضي يلزم أن يحكم بالفساد على القول بالمقدّمة الموصلة أيضاً؛ لأنّه يصدق عليه عرضاً، كما عرفت، وعرفت أنّه يكون مصدوقاً عليه لا مصداقاً له.

وثالثاً: ما في قوله: «إنّ الفعل على المقدّمة الموصلة من مقارنات ما هو النقيض...» إلى آخره؛ لاستحالة انفكاك عنوان الترك عن الفعل، كالصلاة مثلاً؛ لأنّ اتّحاد نقيض الترك المقيّد للفعل عرضاً من باب الملازمة العقلية القطعية، فيستحيل الانفكاك بينهما.

نعم، حيث إنّه لازم أعمّ فيمكن أن يوجد بوجود ملازم آخر ـ وهو الترك المجرّد ـ فتحقّق الانفكاك بينهما. ولكن ذلك لأجل عدم الفعل لا لوجوده وعدم حصول التقارن، ومجرّد ذلك لا يوجب أن يكون ذلك من المقارنات.

وبالجملة: كم فرق بين عدم الملازم وبين عدم وجود الملازمة! والخلط بينهما لعلّه أوجب ذلك. وما نحن فيه من قبيل الأوّل.

وواضح: أنّ مجرّد ذلك لا يوجب أن يكون من المقارنات ما لم ينضمّ إليه عدم التقارن عند وجوده.

دفاع غير مرضي عن مقال الشيخ الأعظم

ثمّ إنّ المحقّق العراقي‌ قدس‌سره بعد أن نقل كلام الشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني‌ قدس‌سرهما، قال: الحقّ اندفاع ما أُورد على الشيخ‌ قدس‌سره. ولكنّه اختصّ ببيان يخالف ما أفاده الشيخ من حيث الأصل والبيان، بل يخالفه من حيث النتيجة أيضاً؛ وذلك لأنّه قال ما حاصله: إنّ المقدّمة الواجبة ـ على ما ذهب إليه صاحب «الفصول»‌ قدس‌سره ـ عبارة عن الذات المقيّدة بالإيصال، فينحلّ الواجب إلى ذات وخصوصية. فالواجب في الحقيقة متعدّدة، ووحدتها في عالم الموضوعية ليست إلّا أمراً اعتبارياً ناشئاً من وحدة الحكم، نظير الوحدة الطارئة على المركّبات الخارجية، ولا يعقل أن يكون

واحداً حقيقياً؛ لاختلاف كلٍّ من الذات والتقيّد في المقولة. ولا يخفى: أنّ مقتضى الانحلال هو عروض الحكم على الأمور المتكثّرة، ومن شأنها تكثّر نقيضها. ولكن لازم تعدّد النقيض للواجب المتعدّد بالحقيقة هو مبغوضية أوّل نقيض يتحقّق في الخارج؛ لأنّه بوجوده يتحقّق عصيان الأمر، فيسقط. فلا يبقى موضوع لمبغوضية غيره؛ لعدم الأمر على الفرض.

وإن شئت مزيد توضيح فنذكر المثال المعروف مع البيان؛ وهو مثال الصلاة والإزالة: فحيث إنّ الإزالة واجب أهمّ، فالواجب على مذهب صاحب «الفصول» ترك الصلاة المقيّد؛ فينحلّ متعلّق الوجوب الغيري إلى أمرين: ترك الصلاة، وإرادة الإزالة. ونقيض هذا المركّب هو ما يعاند كلا جزئيه، لا عنوان بسيط كعنوان «ترك ترك الخاصّ» حتّى يشكل بأنّه لا يعقل كونه جامعاً بين الترك المجرّد وفعل الصلاة. فنقيض ترك الصلاة هو فعل الصلاة أو ترك تركها المنطبق على فعلها، ونقيض إرادة الإزالة عدم إرادتها.

فإذا كان الشخص الآتي بالصلاة مريداً للإزالة في فرض عدم إتيانه بالصلاة، فأوّل نقيض لمتعلّق الوجوب الغيري المفروض تركّبه هو فعل الصلاة، فتصير مبغوضة؛ لصيرورتها نقيضاً لترك الصلاة الموصل للإزالة، بعد فرض تعلّق الإرادة بالإزالة على تقدير عدم الإتيان بالصلاة كما تقدّم.

وأمّا إذا كان الشخص الآتي بالصلاة غير مريد للإزالة على تقدير عدم الإتيان بها، فأوّل نقيض للواجب الغيري المركّب هو عدم إرادة الإزالة، فيكون هو المبغوض، ولا تصل النوبة إلى مبغوضية الصلاة؛ لسقوط الأمر الغيري بعصيانه بترك إرادة الإزالة، فتبقى الصلاة على محبوبيتها؛ لأنّ تركها في هذا الفرض

لا يكون موصلاً للإزالة ؛ لوجود الصارف عن الإزالة، كما فرضنا[١]، انتهى.

وأنت خبير بمخالفة ما ذكره لما أفاده الشيختَتِّئُ من حيث البيان والنتيجة ؛ لأنّ مقتضى ما ذكره هو التفصيل بين الصورتين، من حيث الحكم بصحّة الصلاة في صورة كون الآتي بالصلاة غير مريد للإزالة على تقدير عدم الإتيان بها، والحكم بـبطلان الصلاة في صورة إرادة الإزالة في فرض عدم إتيانه بالصلاة. وأمّا الشيختَتِّئُ فلا يرى فرقاً بين وجوب المقدّمة الموصلة والمطلقة أصلاً، فتدبّر.

وقريب ممّا ذكره هذا المحقّقتَتِّئُ، ما ذهب إليه المحقّق الأصفهانيتَتِّئُ ؛ فإنّه قال: المراد بالمقدّمة الموصلة: إمّا هي المقدّمة التي لا تنفكّ عن ذيها، أو هي العلّة التامّة. فالمقدّمة الموصلة للإزالة على الثاني ترك الصلاة ووجود الإرادة.

ومن الواضح: أنّ نقيض المجموع من الأمرين مجموع النقيضين، وإلّا فليس لهما معاً بهذا الاعتبار نقيض، فنقيض الترك هو الفعل، ونـقيض الإرادة عـدمها، فـإذا وجب مجموع الترك والإرادة بوجوب واحد حرم مجموع الفعل وعدم الإرادة بحرمة واحدة. ومن الواضح: تحقّق مجموع الفعل وعدم الإرادة عند إيجاد الصلاة ؛ بداهـة عدم إمكان إرادة الإزالة مع الصلاة[٢]، انتهى.

أقول: حيث إنّ كلام المحقّق الأصفهانيتَتِّئُ أقـلّ محـذوراً مـن مـقالة المحـقّق العراقيتَتِّئُ فنشير أوّلاً إلى ضعف ما هو المشترك بين القولين، ثمّ نشير إلى ضعف ما يختصّ به المحقّق العراقيتَتِّئُ :

أمّا ما يتوجّه على مقالة العلمين فهو: أنّه ـ كما سبق ـ لا يـقول صـاحب

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٩٥.

٢ ـ نهاية الدراية ٢: ١٥٠.

«الفصول»﴿قدس سره﴾ بأنّ الذات المقيّدة بالإيصال واجبة على نحو التقييد أو التركيب بحيث يكون المجموع بما هو مجموع، ولا العلّة التامّة بما هي علّة واجبة، بل الواجب عنده حسب ما أدّاه برهانه هو: أنّ الواجب من المقدّمة هو عنوان الموصلة بما هي موصلة، وهي عنوان بسيط، وقد تقرّر في محلّه: أنّ المشتقّ عنوان بسيط لا تركّب فيه.

نعم، لو اُريد تفصيله على نحو زيادة الحدّ على المحدود يقال: ذات ثبت له المبدأ. ولو قلنا: إنّ المشتقّ مركّب لكن لا يضرّ ذلك بما نحن فيه؛ لأنّ البحث هنا لم يكن في المفاهيم، بل في الحقائق، والملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها عقلاً لا عرفاً. والجهات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الموضوع؛ فيكون الكلام في أنّ عنوان الموصل بما هو موصل واجب، لا في مفهوم الموصل عرفاً ولغةً حتّى يقال بتركّبه لديهم.

وبالجملة: لابدّ للخبير الفَطِن أن يلاحظ البرهان الذي أقامه صاحب «الفصول»﴿قدس سره﴾ لمدّعاه، ولم يَغترّ بظاهر عنوان اللفظ.

وحاصل ما أفاده ـ كما أشرنا ـ هو: أنّ الوجدان يقضي على أنّ وجوب المقدّمة إنّما هو بحيثية الإيصال إلى ذيها، والبرهان ـ كما أشرنا إليه وفصّلنا ـ قام على أنّ الحيثيات التعليلية في الأحكام العقلية ترجع إلى الحيثيات التقييدية. فالعقل يرى أنّ الموصلية بما هي هي واجبة ليست إلّا، فلو أمكن تحقّق هذا العنوان في الخارج لكان هو المطلوب دون الذات. نعم ينطبق عنوان الموصل على الذات انطباقاً عرضياً، بحيث يكون مصدوقاً له لا مصداقاً له.

فظهر: أنّ الواجب عند صاحب «الفصول» عنوان بسيط لا تركّب فيه.

فما يستفاد من العلمين العراقي والأصفهاني ـ أنّ الواجب هو الذات المتقيّدة

بالإيصال ؛ ليكون مركّباً حقيقياً وواحداً اعتبارياً ـ غير مستقيم ؛ لما أشرنا غير مرّة : أنّ الواجب عنده هو عنوان الموصل بما هو موصل ، وهو عنوان بسيط ، ولو انحلّ فانحلاله كانحلال الجسم إلى الهيولى والصورة من حيث إنّه لا يكون خارجياً .

هذا كلّه بالنسبة إلى الإشكال المشترك الورود على العلمين ، وأمّا الإشكال المتوجّه إلى المحقّق العراقي تَيُّرُّ بخصوصه فهو : أنّه لو سلّم أنّ تركّب المقدّمة الواجبة من الذات وقيد الإيصال حقيقي وواحد اعتباري ، ولكن لا يوجب ذلك تعدّد الحكم .

وذلك لأنّ معنى الحكم الجاني على الواحد الاعتباري هو : أنّ محطّ تعلّق الحكم ومركزه لم يكن كثيراً بل العنوان الواحد الاعتباري موضوع للحكم ، وإلّا فلو كان الموضوع كثيراً يلزم تعدّد الحكم حسب تعدّد التركّب في المركّب الاعتباري .

وبعبارة أُخرى : لو رجع القول بالمقدّمة الموصلة إلى الذات وقيد الإيصال يلزم أن يكون كلّ منهما واجباً مستقلّاً . فيرجع هذا القول إلى القول بوجوب مطلق المقدّمة . فالموضوع قبل تعلّق الحكم عليه بلحاظ قيام الغرض والمصلحة به أمر واحد ، ووحدة الحكم إنّما هي تبع وحدة الموضوع ، لا العكس كما توهّمه هذا المحقّق .

فالموضوع الذي يلاحظه موضوعاً للحكم لا يكون كثيراً في ذاك اللحاظ ، بل هو عنوان واحد ؛ ولذلك العنوان الواحد لا يكون إلّا نقيض واحد ، لا نقيضان . فنقيض عنوان الموصل هو اللاموصل .

ولو سلّم ذلك وقلنا بالتكثّر ، وأنّ شأن الأُمور المتكثّرة تكثّر نقيضها ، ولكن مع ذلك لا يتمّ ما ذكره من أنّه إذا كان للشيء نقيضان يلزم أن يكون أوّل نقيض يتحقّق في الخارج مبغوضاً ؛ لأنّه قد يكون فعل الصلاة مبغوضاً وذلك إذا كان

الشخص مريداً للإزالة في فرض عدم إتيانه، وقد لا يكون مبغوضاً؛ وذلك إذا كان غير مريد للإزالة على تقدير عدم الإتيان؛ وذلك لأنّ فعل الصلاة لا يكاد ينفكّ عن إرادة ترك الإزالة أصلاً، بل يكون مسبوقة بإرادة تركها دائماً.

فعلى ما ذكره ـ من مبغوضية أوّل النقيض ـ يستند الترك في جميع الموارد إلى الإرادة فيكون الفعل غير مبغوض دائماً، مع أنّه لا يتحقّق العصيان بإرادة ترك الواجب؛ حتّى في الواجب المضيّق؛ وذلك لأنّ من لم يرد إتيان فعل المأمور به ـ كالصلاة مثلاً ـ في عمود الوقت المضروب له لم يكن عاصياً، إلّا إذا مضى الوقت ولم يأت بالفعل. فالعصيان إنّما هو بترك الفعل، لا بإرادة ترك الفعل، وإلّا يلزم أن يُعدّ عاصياً في حال إرادة ترك الفعل مع بقاء الوقت المضروب له، مع أنّه خلاف الضرورة؛ فإنّ من لم يرد إتيان الفعل المأمور به وكان الوقت باقياً يجب إتيانه فوراً ففوراً.

ومجرّد عدم إرادة الإتيان لا يوجب أن لا يتّصف الصلاة بالمبغوضية، والعصيان إنّما هو لعدم إتيانه في الوقت المضروب له.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه وبطوله: أنّ الثمرة المعروفة بين القولين ـ وهي صحّة الصلاة على القول بوجوب المقدّمة الموصلة، وفساد الصلاة على القول بوجوب مطلق المقدّمة ـ تامّة لا غبار عليها، فتدبّر واغتنم.

الأمر الثامن

في الواجب الأصلي والتبعي[1]

قسّموا الواجب إلى الأصلي والتبعي. ووقع الخلاف بعد ذلك في أنّ هذا التقسيم هل هو بلحاظ مقام الإثبات، كما عن صاحب «القوانين»تَتِرُّ[2]، ويظهر من صاحب «الفصول»تَتِرُّ[3]، أو بلحاظ مقام الثبوت، كما يظهر من المحقّق الخراسانيتَتِرُّ[4].

---

١ ـ قلت: ولا يخفى أنّ محلّ هذا التقسيم كان ينبغي أن يكون عند ذكر أقسام الواجب عند ذكر الإطلاق والاشتراط والتعليق والتنجيز. ولعلّ ذكر الأُستاد ـ دام ظلّه ـ هذا التقسيم هنا لأجل المتابعة عن المحقّق الخراساني تَتِرُّ في الكفاية.وكيف كان: فينبغي الإشارة الإجمالية إلى الوجوه المحتملة في الأصالة والتبعية، وهي ـ على ما أُفيد ـ ثلاثة:

أحدها: أن يراد بالواجب الأصلي ما لا ينشأ عن إرادة أُخرى، بل هو مراد بإرادة مستقلّة غير تابعة لإرادة أُخرى. فإن كان مراداً بإرادة أُخرى فهو واجب تبعي، كإرادة المقدّمة؛ فإنّها تابعة لإرادة ذيها.

ثانيها: أن يراد بالواجب الأصلي ما لوحظ تفصيلاً للالتفات إليه كذلك. وبالواجب التبعي ما لم يلحظ كذلك، بل لوحظ إجمالاً ؛فتكون الأصالة والتبعية بحسب اللحاظ التفصيلي وعدمه.

ثالثها: أن يراد بالأصلي ما دلّ عليه الدليل مطابقة، كدلالة اللفظ على المنطوق. وبالتبعي ما دلّ عليه اللفظ بالتبع، كدلالة اللفظ على المفهوم والملازمات.

ومرجع الأوّلين إلى مقام الثبوت، كما أنّ مرجع الأخير إلى مقام الإثبات. [المقرّر حفظه الله]

٢ ـ قوانين الأُصول: ١٠٠ / السطر الأوّل.

٣ ـ الفصول الغروية: ٨٢ / السطر٧.

٤ ـ كفاية الأُصول: ١٥٢.

وعلى أيٍّ منهما لا تترتّب عليه ثمرة، وإن كان الصحيح كون التقسيم بلحاظ مقام الإثبات.

وكيف كان: فإن كان التقسيم بحسب مقام الإثبات فمركز التقسيم الواجب في صقع اتّصافه بالوجوب؛ فإن تعلّق الخطاب بشيء وكان متوجّهاً إليه يكون الواجب أصلياً، وأمّا إذا تعلّق الخطاب بأمر آخر ولكن استفيد الوجوب مِن لازم الخطاب فالواجب تبعي. فالواجب الأصلي ما استفيد وجوبه بخطاب مستقلّ، والواجب التبعي ما استفيد وجوبه من لازم الخطاب.

فعلى هذا: لا منافاة بين كون شيء واجباً أصلياً وكونه واجباً مقدّمياً، ولا بين كون شيء واجباً نفسياً وكونه واجباً تبعياً؛ بداهة أنّه قد يكون الشيء واجباً نفسياً ومطلوباً لذاته ولكن لم يستفد ذلك من خطاب أصلي، بل استفيد من لازم الخطاب. وقد يكون الشيء واجباً غيرياً ومقدّمياً ولكنّه استفيد من خطاب مستقلّ، فتدبّر.

والمراد باستفادة الوجوب من الخطاب المستقلّ ما يعمّ استفادته من لفظ خطاب أو ممّا يكشف عن الخطاب المستقلّ، كدليل العقل ونحوه. فإن استفيد الوجوب من لفظ خطاب مستقلّ أو ممّا يكشف عن خطاب كذلك فالواجب أصلي. فإذن: المراد بالخطاب هنا ما دلّ على الحكم الشرعي؛ فيعمّ الدليل اللفظي وغيره، وإن استفيد الحكم من لازم خطاب أو من لازم دليل الكاشف فهو واجب تبعي؛ فالدلالة الالتزامية وكذا دلالة الإشارة كدلالة قوله تعالى: ﴿وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْراً﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَالوَالِدات يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾[2] على أنّ أقلّ الحمل ستّة أشهر داخلة في التبعي.

---

١ ـ الأحقاف (٤٦): ١٥.

٢ ـ البقرة (٢): ٢٣٣.

فعلى هذا يكون تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي صحيحاً معقولاً، ولكن لا يترتّب عليه ثمرة.

ولكن يظهر من المحقّق الخراسانيتَيِّرُ : أنّ التقسيم لم يكن بلحاظ مقام الإثبات، بل بلحاظ مقام الثبوت: قال: الظاهر أنّ هذا التقسيم بلحاظ الأصالة والتبعية في الواقع ومقام الثبوت، حيث يكون الشيء تارةً متعلّقاً للإرادة والطلب مستقلّاً للالتفات إليه بما هو عليه ممّا يوجب طلبه فيطلبه؛ كان طلبه نفسياً أو غيرياً. وأُخرى متعلّقاً للإرادة تبعاً لإرادة غيره؛ لأجل كون إرادته لازمة لإرادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته. لا بلحاظ الأصالة والتبعية في مقام الدلالة والإثبات.

وحاصل استدلاله على مقاله هو: أنّه لو لم يكن الاتّصاف بهما في نفسه وبلحاظ مقام الثبوت بل كان بلحاظ الدلالة والإثبات يلزم أن لا يتّصف الواجب بواحدٍ منهما إذا لم تكن استفادة الوجوب من مفاد الدليل، وهو كما ترى[1].

وفيه: أنّ مراده بالإرادة لابدّ وأن يكون أحد المعنيين: إمّا إرادة الإيجاد والوجود، أو إرادة التشريع والإيجاب. لا سبيل إلى المعنى الأوّل؛ لما تقدّم: أنّ إرادة المولى لا تتعلّق إلّا بما يكون تحت اختياره. فإرادة المولى العرفي إيجاد الفعل من العبد لا يكون، بل عرفت استحالة ذلك بالنسبة إلى إرادته تعالى؛ لاستلزامه انفكاك المراد عن إرادته تعالى؛ لوجود العصاة بمرأى ومسمع منك، فإذن: المراد إرادة الإيجاب والوجوب، وهي على قسمين: فتارة تكون أصلياً وذلك إذا توجّه إليه وكان ملتفتاً إليه، وأُخرى يكون تبعياً كما لو لم يكن كذلك.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥٢ ـ ١٥٣.

فعلى هذا : لا يكون ذلك تقسيماً للواجب إلى قسمين : الأصلي والتبعي ، بل تقسيماً لمبدأ الواجب . وليكون انتساب الأصلية والتبعية إلى الواجب انتساباً عرْضياً مجازياً من باب انتساب ما يكون للعلّة إلى معلولها .

وواضح : أنّه إنّما يصار إلى كون التقسيم بلحاظ مبدأ الوجوب حقيقة ويُنسب إلى الواجب مجازاً ومسامحة إذا كان هناك تقسيم منهم إلى التبعية والأصلية ، ولا يكاد يمكن حملها على معناه الحقيقي على وجه صحيح ، وقد عرفت صحّة التقسيم بلحاظ ذاته . والقاعدة في التقسيم تقتضي أن يورد التقسيم على ما يكون مورداً له .

ثمّ إنّه إن كان المراد بالأصلي ما يكون متعلّقاً للإرادة وملتفتاً إليه تفصيلاً ، فمقابله يكون عبارة عمّا التفت إليه إجمالاً وارتكازاً ، لا عدم الاستقلال بمعنى التبعية . فعلى هذا : يكون الواجب النفسي أيضاً تارة مستقلّاً ، وأُخرى غير مستقلّ ، مع أنّه لا شبهة في أنّ إرادته أصلية لا تبعية . وإن كان المراد بالأصلي عدم التبعية ، فلا يكون الواجب الغيري مستقلّاً ؛ سواء التفت إليه تفصيلاً أم لا .

ثمّ إنّ استدلاله تَتِئُ على عدم كون التقسيم بلحاظ مقام الإثبات ـ بأنّه يلزم أن لا يتّصف بواحد منهما إذا لم يكن استفادة الوجوب من مفاد الدليل . . . إلى آخره ـ ففيه : أنّ الالتزام بكون التقسيم بلحاظ الإيجاب والخطاب مقتضاه عدم الاتّصاف بهما قبل الإيجاب والخطاب ، ولا محذور فيه ، بل الظاهر من التقسيم هو ذلك .

نعم ، لو استفيد الوجوب من الإجماع ـ الذي يكون دليلاً لبّياً ـ يمكن ذلك لأن يكشف الإجماع عن وجود نصٍّ في المسألة ، فبمعقد الإجماع يستكشف ذلك[1] .

فتحصّل : أنّ التقسيم بلحاظ الإثبات ، ولا إشكال فيه .

---

١ ـ قلت : وأمّا إذا لم يكشف الإجماع إلّا عن رضى المعصوم عليه السلام فيشكل الاستفادة ، فتدبّر . [المقرّر حفظه الله]

إشكال وتحقيق وإرشاد

ثمّ إنّ المحقّق الأصفهاني تَیِّنُ أشكل على مقال أُستاذه المحقّق الخراساني تَیِّنُ ـ حيث ذهب إلى أنّ التقسيم إلى الأصلية والتبعية بحسب مقام الثبوت ـ بأنّه لا مقابلة بين الأصلي والتبعي بالمعنى الذي ذكر أُستاذه؛ لأنّه فسّر الواجب الأصلي بما يكون متعلّقاً للإرادة والطلب مستقلاً، والواجب التبعي بما يكون متعلّقاً لإرادة غيره؛ إذ مقابل الالتفات عدم الالتفات، لا تبعية الإرادة لإرادة أُخرى؛ فإنّه من تقابل التناقض أو التضاد، إلّا أن يراد بالأصلي الإرادة التفصيلية، وبالتبعي الإرادة الارتكازية الإجمالية.

مع أنّ الإرادة النفسية ربّما تكون ارتكازية؛ بمعنى أنّه لو التفت إلى موجبها لأراده، كما في إرادة إنقاذ الولد الغريق عند الغفلة عن غرقه، والحال أنّه لا شبهة في كونها إرادة أصلية لا تبعية...[1].

إلى أن ذكر تَیِّنُ تحقيقاً لإمكان تقسيم الواجب بنحو لا يرد عليه الإشكال:

وهو: أنّ للواجب ـ وجوداً ووجوباً بالنسبة إلى مقدّمته ـ جهتان من العلّية:

إحداهما: العلّية الغائية، حيث إنّ المقدّمة إنّما تراد لمراد آخر لا لنفسها، بخلاف ذيها؛ فإنّه مراد لا لمراد آخر، كما مرّ مفصّلاً.

---

١ ـ قلت: ثمّ ذكر تَیِّنُ إشكالاً آخر، وهو: أنّ المناط لو كان التفصيلية والارتكازية لما كان وجه لعنوان التبعية، حيث إنّ تبعية الإرادة لإرادة أُخرى ليست مناط الوجوب التبعي، بل ارتكازيتها لعدم الالتفات إلى موجبها، فلا وجه للتعبير عنها بالتبعي، لاحظ نهاية الدراية ٢: ١٥٧. [المقرّر حفظه الله]

والثانية: العلّية الفاعلية، وهي: أنّ إرادة ذي المقدّمة علّة لإرادة مقدّمته، ومنها تنشأ وتترشّح عليها الإرادة.

والجهة الأُولى مناط الغيرية، والجهة الثانية مناط التبعية. ووجه الإنفكاك بين الجهتين: أنّ ذات الواجب النفسي حيث إنّه مترتّب على الواجب الغيري فهي الغاية الحقيقية، لكنّه ما لم يجب لا تجب المقدّمة؛ فوجوب المقدّمة معلول خارجاً لوجوب ذيها ومتأخّر عنه رتبةً، إلّا أنّ الغرض منه ترتّب ذيها عليها[1]، انتهى.

وفيه ـ كما أشرنا آنفاً ـ: أنّ الأصالة والتبعية إنّما تعرضان على الواجب، لا ما هو مقدّم عليه، ولابدّ من حفظ المقسم وبيان كيفية انشعابه إلى شعبتين. فتقسيم ما هو من مبادئه ـ أعني الإرادة ـ إلى ذينك القسمين ممّا لا وجه له.

اللهمّ إلّا أن يكون ذلك اصطلاح خاصّ منه، فإذن لا مشاحة فيه. ولكن الظاهر: أنّه قدس سره بصدد بيان مراد القوم؛ فما ذكره خلاف الظاهر، **هذا أوّلاً**.

وثانياً: مراده من فاعلية إرادة ذي المقدّمة لإرادتها أحد أمرين: إمّا بالنسبة إلى وجودها، أو بالنسبة إلى وجوبها، لا سبيل للأوّل، وإلّا يلزم عدم تحقّق العصيان والتخلّف أصلاً حتّى على إرادته من المكلّف بتوسّط إرادته أيضاً كما مرّ. وأمّا الثاني: فلمّا كانت الإرادة من الأُمور المرتبطة بمبادئها الخاصّة ـ التي ليست منها الإرادة الأُخرى ـ فلا وجه لتولّدها منها وتوليدها إيّاها؛ فلا علّية فاعلية لإرادة ذي المقدّمة بالنسبة إلى إرادتها.

وبالجملة ـ كما أشرنا غير مرّة ـ لا معنى لترشّح إرادة من إرادة أُخرى، كلّ منها مستقلّة مغايرة للأُخرى وليست إحداهما علّة للأُخرى، بل الفاعل للإرادة هي

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ١٥٦ ـ ١٥٨.

النفس في إرادة كلّ من المقدّمة وذيها، ولكلٍّ منهما مبادئ يخصّه. نعم، إنّ الغاية المترتّبة على إرادة المقدّمة ليست لنفسها، بل لإتيان ما هو مطلوب بالذات ـ وهو ذو المقدّمة ـ بخلاف إرادة ذي المقدّمة؛ فإنّها ليست لذلك.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ تقسيم الواجب إلى الأصلية والتبعية إنّما هو بلحاظ مقام الإثبات، لا مقام الثبوت.

تذنيب: في حكم الشكّ في كون الواجب أصلياً أو تبعياً

لو شككنا في واجب أنّه أصلي أو تبعي، فهل هنا أصل يحرز به الأصلية أو التبعية، أو لا؟ وجهان:

صرّح **المحقّق الخراساني**ﷺ بأنّه إن قلنا: إنّ الواجب التبعي هو ما لم يتعلّق به إرادة مستقلّة فلو شكّ في واجب أنّه أصلي أو تبعي فبأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة به يثبت أنّه تبعي ويترتّب عليه آثار شرعية، كسائر الموضوعات المتقوّمة بأُمور عدمية. وإن قلنا: إنّ التبعي أمر وجودي خاصّ غير متقوّم بأمر عدمي وإن استلزمه، لا يثبت بها إلّا على القول بالأصل المثبت[1]، انتهى.

وقال **المحقّق الأصفهاني**ﷺ: إن كان مناط التبعية عدم تفصيلية القصد والإرادة فالتبعية موافقة للأصل؛ للشكّ في أنّ الإرادة ملتفت إليها أو لا؟ والأصل عدمه، وإن كان مناطها نشو الإرادة عن إرادة أُخرى وترشّحها منها فالأصلية موافقة للأصل؛ إذ الترشّح من إرادة أُخرى ونشوها منها أمر وجودي مسبوق بالعدم. وليس الاستقلال في الإرادة على هذا أمراً وجودياً، بل هو عدم نشوها عن إرادة أُخرى،

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥٣.

بخلاف الاستقلال من حيث توجّه الالتفات إليها ؛ فإنّه أمر وجودي ، كما عرفت[1].

ولا يخفى : أنّ مرجع كلٍّ منهما وغيرهما إلى ما بنوا عليه ؛ من أنّه لو قلنا بأنّ كلّاً من الأصلية والتبعية متقيّدة بأمر وجودي فلابدّ من إحراز كلٍّ منهما ، ولا أصل ينقّح إحداهما . وإن كانت إحداهما عدمية والاُخرى وجودية فالأصل موافق للعدمي منهما ، إلّا إذا اُحرز الوجودي منهما .

ولكن الذي يقتضيه النظر : أنّه لا أصل هنا ينقّح به موضوع الأصلية والتبعية لو ترتّب على الإحراز ثمرة ؛ سواء كان ملاك التقسيم إليهما ما هو المختار ، أو ما ذكره المحقّق الخراساني‌ﷺ ، أو ما ذهب إليه المحقّق الأصفهاني‌ﷺ ؛ وسواء كان الأصلي والتبعي وجوديين ، أو عدميين ، أو مختلفين .

وذلك لما سيوافيك تفصيله في مبحث الاستصحاب ، وأمّا إجماله فهو : أنّه إذا ترتّب حكم على عنوان عدمي بالعدم الأزلي فالوجوه المتصوّرة فيه أحد اُمور :

إمّا رتّب الحكم على المسلوب عنه بالسلب التحصيلي الأعمّ من عدم الموضوع ، كعدم القرشية .

أو على السلب التحصيلي في فرض وجود الموضوع ؛ بأن يكون المعنى : المرأة الموجودة منفي عنها القرشية .

أو بنحو الموجبة السالبة المحمول ؛ بأن يكون المعنى : المرأة مسلوب عنها القرشية .

أو بنحو الموجبة المعدولة المحمول ؛ بأن يكون المعنى : هذه المرأة غير قرشية .

ولا يخفى : أنّه لا يصحّ أن يحتمل السلب التحصيلي بالأعمّ من انتفاء الموضوع

---

١ ـ نهاية الدراية ٢ : ١٥٨ .

فيما نحن فيه ؛ لأنّ تقسيم الواجب إلى الأصلي والتبعي أو الإرادة إليهما إنّما هو على وجوب مفروض التحقّق أو إرادة متحقّقة.

وأمّا الوجوه الباقية فيعتبر فيها الحالة السابقة، وهي منتفية ؛ وذلك لأنّه على الموجبة المعدولة معناه الواجب المتعلّق به إرادة غير مستقلّة، وعلى الموجبة السالبة المحمول معناه : الواجب الذي لم يتعلّق به إرادة مستقلّة، وعلى السلب التحصيلي في فرض وجود الموضوع : الواجب منفي عنه الإرادة المستقلّة.

وواضح : أنّه لم تتحقّق فيها حالة متيقّنة حتّى يؤخذ بها ؛ لأنّه لم يعلم بتحقّق إرادة لا يعلم كونها تبعية.

وبالجملة : لو كان الحكم مترتّباً على أمر عدمي بعدم الموضوع يكون له حالة سابقة. وأمّا فيما نحن فيه فلم يكن كذلك ؛ لأنّ الأصلية والتبعية تعرضان الشيء الموجود، وأصالة عدم تعلّق إرادة مستقلّة ـ على القول بكون التبعي عدمياً ـ مثبت، أو لم يكن لها حالة سابقة، فتدبّر.

الأمر التاسع

في ثمرة بحث مقدّمة الواجب

الحقّ: أنّه لا ثمرة في المسألة فيما يرجع إلى المسألة الأُصولية؛ لأنّ الثمرة المطلوبة في المسألة الأُصولية إنّما هي عبارة عمّا يكون طريقاً لاستنباط الحكم الكلّي.

وغاية ما يمكن أن يقال في الثمرة المطلوبة ـ على إشكال ـ هي: أنّه على تقدير الملازمة بين المقدّمة وذيها يمكن أن يستفاد وجوب المقدّمة؛ فيقال: «الوضوء ـ مثلاً ـ مقدّمة للصلاة، وكلّما وجب الشيء تجب مقدّمته بحكم الملازمة»؛ فيستفاد: «وجوب الوضوء».

ولكن لا يترتّب على الوجوب الكذائي فائدة؛ وذلك لأنّ الوجوب الذي نريد إثباته على المقدّمة وجوب مقدّمي غير ذي أثر؛ لأنّه لا يكون له باعثية ولا إمكان الباعثية بما هو أمر مقدّمي، بل يكون وجوبها قهراً من وجوب ذيها؛ لأنّه إن كان المكلّف مريداً لذيها فيريد المقدّمة حتماً، ولو لم يرد ذيها فلا يصلح أن يبعثه الأمر المقدّمي.

وبالجملة: إذا تحقّقت الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها فغاية ما يستفاد هناك وجوب غير ذي أثر؛ لأنّ الوجوب الكذائي لا يصلح لأن يكون باعثاً للمكلّف نحو الفعل؛ لأنّ المكلّف إن كان مريداً لإتيان ذي المقدّمة فالعقل يحكم بإتيان المقدّمة توصّلاً إليه، وأمّا إذا لم يكن مريداً لذيها فالأمر المقدّمي لا يكون له باعثية؛ لأنّ مطلوبيتها إنّما هو للغير فالأمر الغيري لا يكاد يتوصّل به إلى مطلوبه مستقلاً، فإذا لم يكن للأمر المقدّمي باعثية لا يكون له إطاعة وعصيان.

فتحصّل: أنّ غاية ما يستفاد ـ على تقدير الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها ـ

إنّما هو وجوب غير ذي أثر ـ أي وجوب لا يكون له باعثية ولا إطاعة ـ فتدبّر.

ولك أن تقول: إنّ القائل بعدم الملازمة أيضاً قائل بلابدّية الإتيان بالمقدّمة ولزوم إتيانها عند إرادة ذي المقدّمة عقلاً، فلا يصلح ما ذكر ثمرة للبحث في مقدّمة الواجب.

وربّما يذكر للمسألة ثمرات أُخر، أشار إليها وإلى دفعها المحقّق الخراساني‏ﷺ:

منها: برء النذر بإتيان مقدّمة واجب لمن نذر واجباً بناءً على القول بوجوب مقدّمة الواجب، وعدم حصول البرء بذلك بناءً على عدم وجوبها.

ومنها: حصول الفسق بترك واجب له مقدّمات كثيرة؛ لأنّه بناءً على وجوب المقدّمة يصدق الإصرار على ارتكاب الصغائر الموجب للفسق.

ومنها: حرمة أخذ الأُجرة على المقدّمة بناءً على وجوب المقدّمة؛ لصيرورتها من صغريات أخذ الأُجرة على الواجب، هذا.

ومجمل الإشكال المشترك على هذه الثمرات الثلاث: أنّه لم يكن شيء منها ثمرة للمسألة الأُصولية، وقد أشرنا غير مرّة بأنّ الضابط في تشخيص المسألة الأُصولية، إجماله: «كلّ مسألة تصلح أن تقع في طريق استنباط الحكم الفرعي الكلّي»[1].

ذكر وإرشاد

ثمّ إنّ المحقّق العراقي‏ﷺ ـ مع اعترافه بأنّه لا يكون لوجوب المقدّمة أثر عملي بعد حكم العقل بلابدّية الإتيان بالمقدّمة ـ قال بأنّه يمكن القول بتحقّق الثمرة بتطبيق كبريات أُخر مستفادة من محالّها، كتحقّق التقرّب في كلّ واجب بقصد أمره، وكضمان الآمر بأمرٍ معاملي بالنسبة إلى المأمور بذلك الأمر؛ فإنّه بعد فرض وجوب المقدّمة

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥٣ ـ ١٥٤.

يمكن تحقّق التقرب بقصد أمرها، كما يمكن التقرّب بقصد التوصّل بها إلى ذيها. فيتحقّق بذلك التوسعة في التقرّب بها، وكذلك إذا أمر شخص شخصاً آخر أمراً معاملياً بفعلٍ له مقدّمات، فأتى المأمور بتلك المقدّمات ولم يأت بذلك الفعل يكون ضامناً للشخص المأمور أُجرة المقدّمات، بعد فرض كون الأمر بالفعل أمراً بمقدّماته[1].

وفيه **أوّلاً**: أنّ قدرة المأمور على قصد التوصّل، وكذا ضمان الآمر ـ على فرض تماميتها ـ ليستا ثمرتين للمسألة الأصولية؛ لما أشرنا غير مرّة إلى ما هو الضابط في تشخيص المسألة الأُصولية، وإلّا يلزم أن يكون جميع ثمرات المسائل الفقهية ثمرات المسألة الأُصولية.

وثانياً: أنّ الأمر الغيري ـ كما صرّح تيَّنَّ به ـ لا يصلح أن يكون له باعثية ومحرّكية نحو متعلّقه؛ فما ذكره هنا مخالف لما هو الحقّ عندنا وعنده.

وثالثاً: إذا لم يكن الأمر الغيري صالحاً للداعوية والباعثية، فلو أتى بمتعلّق الأمر لم يستحقّ شيئاً، كما لا يستحقّ إذا أتى بالمقدّمات بدواعٍ أُخر. فإن كفت الباعثية الفعلية لذي المقدّمة بالنسبة إلى مقدّماته هنالك، فليكن هناك ضمان، وإلّا فلاضمان.

ورابعاً: لو سلّم أنّ الأمر الغيري يصلح للباعثية، لكنّه أمر توصّلي غير قربي؛ لأنّ مقتضى كون العمل قربياً إنّما هو إتيانه لله تعالى، والمقدّمة لم تكن مطلوبة ذاتاً، بل ربّما تكون مبغوضة في حدّ ذاتها، لكنّها مطلوبة لأجل التوصّل بها إلى ذيها.

وخامساً: أنّ الضمان أمر عقلائي؛ فمن أمر شخصاً بشيء له مقدّمات، فأتى المأمور بالمقدّمات ولكنّه لم يأت بذاك الشيء فلا يرى العقلاء لعمله استحقاقاً للأُجرة، ولا يكون الآمر ضامناً للمأمور بالنسبة إلى إتيان المقدّمات، وهذا واضح لمن تدبّر.

---

١ ـ بدائع الأفكار ١ : ٣٩٧.

الأمر العاشر

في مقتضى الأصل عند الشكّ في الملازمة وعدمها

لو شكّ في ثبوت الملازمة وعدمها، فهل يوجد في المسألة أصل موضوعي أو حكمي يكون مرجعاً عند ذلك، أم لا وجهان.

الحقّ: أنّه لا يكون لنا أصل يعتمد عليه يعيّن الملازمة ولا عدمها؛ لأنّه لم يكن لها حالة سابقة ليستصحبا؛ بداهة أنّ الملازمة وعدمها أزلية. ولو كان هناك أصل ولكنّه لا فائدة له ولا يترتّب عليه الأثر؛ لأنّ الأصل إمّا موضوعي أو حكمي:

أمّا الأصل الموضوعي: فلأنّ الملازمة بين إرادة ذي المقدّمة وما يراه مقدّمة ـ سواء قلنا بأنّها من لوازم وجود ذي المقدّمة، أو من لوازم ماهيته[1] ـ لو كانت ثابتة، ولكن ليس لها حالة سابقة معلومة.

واستصحاب عدم الملازمة، إن اُريد به النفي البسيط عند عدم وجود الموضوع وإن كان معلوماً، إلّا أنّ إثباته على الموضوع الخارجي مثبت.

وإن اُريد به النفي المركّب ـ أي الملازمة بين ذي المقدّمة وما يراه مقدّمة ـ **ففيه**:

أوّلاً: أنّه لم يكن له حالة سابقة متيقّنة ليستصحب.

وثانياً: لو سلّم أنّ له حالة سابقة، ولكن لم يكن له أثر شرعي؛ لأنّ الملازمة أو عدمها لم تكن موضوعة للحكم الشرعي؛ لأنّ العقل يحكم بالوجوب على فرض الملازمة، وبعدم الوجوب على فرض عدم الملازمة، المستصحب لابدّ وأن يكون إمّا

---

١ ـ بمعنى: أنّ كلّما تصوّر ذا المقدّمة تصوّر مقدّمته.

حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، وواضـح: أنّ المـلازمة أو عـدمها ليسـتا حكمين شرعيين، ولا موضوعين لحكم شرعي.

هذا بالنسبة إلى الأصل الموضوعي.

وأمّا الأصل الحكمي: فاستصحاب عدم وجوب المـقدّمة وإن كـان جـارياً ـ لكونه مسبوقاً بالعدم ولو قبل وجوب ذي المقدّمة؛ بداهة أنّ نصب السلّم ـ مثلاً ـ قبل وجوب الكون على السطح لم يكن واجباً، فلو شكّ في وجوبه بعد الكون على السطح فيستصحب عدمه، فأركان الاستصحاب وإن كانت تامّة ـ ولكنّه لا يترتّب عليه فائدة وثمرة عملية؛ لما أشرنا أنّه لا يترتّب على هذا الوجوب ولا لنـفيه أثـر شرعي، وأشرنا أنّ القائل بعدم الملازمة أيضاً يرى وجوب المقدّمة عقلاً.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لم يكن في المسألة أصل موضوعي، ولا حكمـي عند الشكّ في وجوب المقدّمة بحيث يصحّ الاتّكال عليه، فتدبّر.

الأمر الحادي عشر

في أدلّة القائلين بوجوب المقدّمة وتزييفها

إذا عرفت ما مهّدنا لك من المقدّمات والأُمور: فيقع الكلام في أنّه هل مقدّمة الواجب واجبة مطلقاً، أو ليست بواجبة كذلك، أو فيها تفصيل بين المقدّمة السببي وغيرها بوجوب المقدّمة السببي دون غيرها، أو يفصّل بين الشرط الشرعي وغيره بوجوب الشرط الشرعي دون غيره؟ وجوه، بل أقوال.

والحقّ: عدم وجوب المقدّمة مطلقاً.

ربّما أقام بعض المحقّقين برهاناً على وجوب المقدّمة، كما يظهر من بعض آخر كالشيخ الأعظم والمحقّق الخراساني وشيخنا العلّامة الحائري ـ قدّس الله أسرارهم ـ التمسّك بالوجدان على وجوب المقدّمة.

والمتراءى: وقوع الخلط في كلامهم، كما سيظهر لك جلياً.

وربّما يقاس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية، ويقال: إنّ وزان الإرادة التشريعية وزان الإرادة التكوينية؛ فكما أنّه إذا تعلّقت إرادة تكوينية بشيء تتعلّق بمقدّماته، فكذلك إذا تعلّقت الإرادة التشريعية بشيء تتعلّق بمقدّماته. وقد صرّح بذلك العلمان العراقي والنائيني، قدّس الله أسرارهما.

فقال المحقّق العراقي قدّس سرّه: إنّ الإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينية؛ إمكاناً وامتناعاً، ووجوداً وعدماً، فكلّ ما أمكن تعلّق الإرادة التكوينية به أمكن تعلّق التشريعي به، وكلّ ما استحال تعلّق التكوينية به استحال أن يكون متعلّقاً للتشريعية. وهكذا: كلّ ما يكون مورداً للإرادة التكوينية عند تحقّقه من نفس المريد

يكون مورداً للتشريعية عند صدوره من غير المريد. ومن الواضح: أنّ المريد لفعل بالإرادة التكوينية تتعلّق إرادته أيضاً بالتبع بإيجاد مقدّماته. فكذلك الإرادة التشريعية إذا تعلّقت من الآمر بفعل يستلزم تعلّق الإرادة التشريعية بمقدّمات ذلك الفعل. وقد صرّح قدس سره أخيراً: أنّ إرادة المقدّمة ترشّحية معلولة لإرادة الواجب[1]، انتهى.

وقال المحقّق النائيني قدس سره: إن أردت توضيح ذلك فعليك بمقايسة إرادة الآمر بإرادة الفاعل؛ فكما أنّه إذا أردت شيئاً يتوقّف على مقدّمات لا يمكنك أن لا تريد تلك المقدّمات، بل تتولّد إرادة المقدّمات من إرادة ذلك الشيء قهراً عليك، فكذلك إرادة الآمر؛ فإنّ حالها حال إرادة الفاعل[2]، انتهى.

أقول: تنقيح المقال يتوقّف على بيان أمرين:

الأمر الأوّل: أنّ إرادة المقدّمة هل هي مترشّحة ومعلولة لإرادة ذيها، بحيث يكون المريد لذيها مقهوراً لإرادتها، ولا تحتاج إرادتها إلى المبادئ؟ وبعبارة أُخرى: هل تتولّد إرادة المقدّمة من إرادة ذي المقدّمة وتكون إرادة المقدّمة معلولة لإرادة ذيها، أو لازمة لماهيتها؟

أو ليست كذلك، بل كما يحتاج ذو المقدّمة إلى المبادئ ـ من التصوّر، والتصديق، والاشتياق أحياناً، ثمّ الإرادة ـ فكذلك تحتاج المقدّمة إليها؛ طابق النعل بالنعل؟ غايته: أنّ تعلّق الإرادة بالمقدّمة لم يكن لأجل نفسها ولم تكن مطلوبة لذاتها، بل لغيرها، بخلاف ذي المقدّمة؛ فإنّه مراد ومطلوب لنفسه.

وجهان، بل قولان. الصحيح هو الثاني، كما تقدّمت الإشارة إليه.

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٣٩٩.

٢ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٨٤.

وذلك لأنّ من يريد لقاء صديقه ـ مثلاً ـ يتصوّره، ويصدّق بفائدته، ويشتاق إليه، ثمّ يريده ويتوجّه نحوه. وواضح: أنّه بعد ذلك لا يكون مشيه وحركاته إلى لقاء صديقه أفعالاً وحركاتٍ غير اختيارية، بل يتصوّر ويصدّق بفائدة كلّ جزءٍ جزءٍ من أجزاء ما يوصله إلى لقائه ولو ارتكازاً.

وبالجملة: الوجدان أصدق شاهدٍ على أنّ كلّ ما يصدر من الشخص ـ مقدّمةً كانت أو ذيها ـ لابدّ له من مبادئ؛ فكلّ مقدّمة مرهونة بإرادتها، بحيث لو لم يردها لا تكاد توجد. وليست معنى كون إرادة المقدّمة تابعة لإرادة ذيها أنّها معلولة له، بل المقصود: أنّ الإرادة تتعلّق أوّلاً وبالذات بذيها، ولأجل ذلك وبتبعه تتعلّق إرادة بمقدّمته. فغاية ما تقتضيه التبعية هي: أنّ المقدّمة لم تكن مطلوبة نفسية، بخلاف ذيها؛ فإنّه مطلوب نفسي.

فبعد ما تمهّد لك ما ذكر يظهر لك الضعف في كلام العلمين العراقي والنائيني قدس سرهما، حيث قالا: إنّه لم تكن لإرادة المقدّمة مبادئ وغاية، بل توجد قهراً من دون المبادئ.

هذا كلّه في الإرادة التكوينية. وكذلك في الإرادة التشريعية لا تتولّد إرادة إيجاب المقدّمة من إرادة إيجاب ذيها، بل يتصوّر مبدئية نصب السلّم ـ مثلاً ـ والتصديق بفائدته والاشتياق إليه ثمّ يريد البعث نحوه.

فتحصّل: أنّ في كلّ من قسمي الإرادة ـ التكوينية والتشريعية ـ تحتاج المقدّمة إلى المبادئ والغايات، ولا يكون مقهوراً بإرادتها، كما هو الشأن بالنسبة إلى ذي المقدّمة.

الأمر الثاني: أنّه فرق بين الإرادتين ـ التكوينية والتشريعية ـ من جهة أنّ الإرادة التكوينية إذا تعلّقت بإيجاد شيء خارجاً لا يمكن أن لا يريد مقدّماتها، بل لا تنفكّ إرادتها عن إرادته، لا بمعنى عدم الانفكاك عن علّته وكون إرادتها قهرية، بل

لأجل توقّف حصول الغاية عليها. وأمّا في الإرادة التشريعية ـ وهي إمكان الانبعاث ببعثه ـ فإن أحرز إمكان انبعاث عبده ببعثه يصحّ منه إرادة البعث، وإلّا فلا يمكن البعث بداعي الانبعاث، كما سيظهر لك قريباً.

وبالجملة: قد عرفت: أنّ الإرادة التشريعية لا تتعلّق بنفس العمل من الغير؛ لأنّ كلّ فعل وعمل مرهون بإرادة نفسه لا إرادة غيره، واشتياق صدور العمل من الغير ربّما يحصل للشخص، ولكنّه عرفت بما لا مزيد عليه: أنّه لا تسمّى إرادة، بل الإرادة تتعلّق بالبعث والإيجاب.

وواضح: أنّ إرادة البعث والإيجاب ـ نظير سائر الأفعال الإرادية ـ لابدّ وأن يكون لها مبادئ تجب عندها وتمتنع دونها، وواضح: أنّ غاية البعث الحقيقي هي التوصّل إلى المبعوث إليه بانبعاث المبعوث بالبعث ولو إمكاناً واحتمالاً. وإلّا فلو علم بعدم الانبعاث بالبعث أو علم بإتيانه دون البعث، فلا يكاد يصحّ تعلّق الإرادة الحقيقية به، كما سيظهر لك إن شاء الله.

فإذا بعث المولى عبده إلى شيء لغاية الانبعاث، فإن كان متوقّفاً على مقدّمة أو مقدّمات تكوينية فإمّا أن يكون المأمور متوجّهاً إلى مقدّميتها أو لا. فعلى الأوّل لا يخلو إمّا أن يكون البعث إلى ذيها مؤثّراً في نفس المأمور أم لا.

فإن كان مؤثّراً في نفسه فمحال أن لا يأتي بما يكون مقدّمة له مع توجّهه إليها، فالبعث إليها لغو؛ لعدم الباعثية له، ولا يمكن الانبعاث بعد الانبعاث.

وإن لم يكن الأمر بذيها مؤثّراً في نفسه: فإن كان متمرّداً وعاصياً فلا يمكن أن يكون البعث الغيري موجباً لانبعاثه؛ لأنّ الأمر المقدّمي للتوصّل إلى ذيها، فإذا لم ينبعث عن ذيها وكان متقاعداً عن إتيانه فلا يكاد يمكن أن ينبعث بالأمر المقدّمي مع عدم ترتّب ثواب وعقاب بالنسبة إلى موافقة الأمر الغيري ومخالفته.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه عند الالتفات إلى المقدّمة لا يكون لإرادة البعث الحقيقي إلى المقدّمة فائدة وغاية. نعم، يمكن أن يبعث إليها تأكيداً، وهو خارج عن محطّ البحث. كما أنّه على الثاني ـ أي عند عدم الالتفات إلى مقدّمية شيء ـ حيث يكون البعث للإرشاد إلى المقدّمية، فهو خارج عن محطّ البحث.

وبالجملة: فرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية؛ فإنّ من أراد شيئاً فحيث إنّ التوقّف في الوجود فلا محالة يريد ما هو مقدّمة له. وأمّا في التشريعية: فحيث إنّها إرادة البعث فلابدّ وأن يكون للبعث فائدة؛ فإن علم بإتيانها مع قطع النظر عن البعث، أو علم بعدم انبعاثه، لا يعقل أن يريد البعث الحقيقي نحوها، فبالنسبة إلى ذي المقدّمة حيث يصحّ تعلّق الإرادة التشريعية به حسب الفرض فلا إشكال. وأمّا البعث إلى المقدّمة فلا يكون له غاية وفائدة؛ سواء كان المأمور منبعثاً عن إرادة ذيها، أم لا.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه فرق بين الإرادتين، ولا ملازمة بين الإرادة التشريعية والتكوينية؛ لأنّ الإرادة التكوينية بذي المقدّمة لا تنفكّ عن إرادة ما هو مقدّمة، بخلاف الإرادة التشريعية، كما عرفت. ومنشأ ما ذكروه هو خلط الإرادة التشريعية الآمرية بالإرادة التكوينية الفاعلية.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا تعرف النظر فيما أفاده المحقّق الخراساني قدس سره؛ فإنّه قال قدس سره: ويؤيّد الوجدان، بل يكون من أوضح البرهان وجود الأوامر الغيرية في الشرعيات والعرفيات[1].

توضيح النظر هو: أنّ أكثر الأوامر الغيرية للإرشاد إلى الجزئية والشرطية، لا

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥٧.

لإفادة البعث الحقيقي. وكثيراً ما تكون الأوامر المتعلّقة بها تأكيداً للبعث إلى ذيها. مثلاً: قولك لمن يكون تحت أمرك: «اذهب إلى السوق واشتر اللحم» يكون الأمر بالذهاب تأكيداً لاشتراء اللحم.

ثمّ إنّه بعدما تمهّد لك عدم إمكان البعث إلى المقدّمة عقلاً، فلو ورد في الشرع ما يوهم خلاف ذلك فلابدّ لنا من تأويله، كما هو الشأن في كلّ ما ورد في الشرع وظاهره يخالف حكم العقل، فتدبّر.

كلام الشيخ في وجوب المقدّمة وتزييفه

بقي شيء، وهو الذي أفاده الشيخ الأعظمﭬ في المقام؛ فإنّه قال في وجوب المقدّمة: إنّ من راجع وجدانه وأنصف من نفسه، مع خلوّ طبيعته عن الاعوجاج الفطري، يحكم على وجه الجزم واليقين بثبوت الملازمة بين الطلب المتعلّق بالفعل، وبين الطلب المتعلّق بمقدّماته. نعم، ليس تعلّق الطلب الفعلي بالمقدّمة على وجه تعلّقه بذيها، كيف والضرورة قضت ببطلانه؟! لجواز الغفلة عن المقدّمات، بل واعتقاد عدم التوقّف بينهما. بل المقصود: أنّ المريد لشيء لو راجع وجدانه يجد من نفسه حالة إجمالية طلبية متعلّقة بمقدّماته، على وجه لو حاول كشف تلك الحالة وتفصيلها لكان ذلك في قالب الأمر والطلب التفصيلي، كما يرى مثل ذلك من محبوبية إنقاذ الولد[1]، انتهى.

وفيه: أنّه لعمر الحقّ: إنّه قد راجعنا الوجدان وأنصفنا من أنفسنا، ولكن لم نجد من أنفسنا ما أفادهﭬ، ولعلّ القارئ الكريم أيضاً يوافقنا في ذلك إن تدبّر فيما ذكرنا ولم يختلط الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية.

---

١ ـ مطارح الأنظار: ٨٣ / السطر ١٨.

ولا يخفى : أنّه كم فرق بين ما نحن فيه والتنظير الذي ذكره ، من محبوبية إنقاذ الولد! وذلك لأنّه إن توجّه الأب ورأى أنّ ولده مشرف على الغرق ليطلبه أشدّ الطلب ، ويبعث كلّ مَن بحضرته لإنقاذه. وأمّا فيما نحن فيه : فمع أنّه متوجّه إلى مقدّمية شيء لا يبعث إليه غالباً ولو إرشاداً أو تأكيداً. يرشدك إلى ذلك وجود أوامر في الفقه بأشياء وأُمور تكون لها مقدّمات ، مع عدم الأمر بما يكون مقدّمة له . فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّه لا ملازمة بين البعث بشيء والبعث إلى ما يكون مقدّمة له ، فتدبّر .

حول كلام البصري

فقد حكي عن البصري أنّه قال : لو لم تجب المقدّمة لجاز تركها ، وحينئذٍ : فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق ، وإلّا خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً[1] .

فيورد عليه أوّلاً بالنقض بالمتلازمين في الوجود اللّذين في أحدهما ملاك الوجوب دون الآخر ؛ فبعد وجوب الأوّل إمّا يجب الآخر أيضاً أو لا ، فعلى الأوّل يلزم أن يجب الشيء بلا ملاك ، وإلّا لزم خروج الواجب عن كونه واجباً ؛ لأنّ المفروض كونهما متلازمين في الوجود لا يمكن انفكاكهما ؛ فما هو الجواب عن هذا هو الجواب عمّا ذكره .

وثانياً بالحلّ ، كما أفاده المحقّق الخراساني ؛ فإنّه بعد إصلاح ظاهر الاستدلال بإرادة عدم المنع الشرعي من جواز الترك ، وإلّا فالشرطية الأُولى واضحة الفساد ، وبإرادة الترك ممّا أُضيف إليه الظرف ـ وهو «حينئذٍ» ـ وإلّا فالشرطية الثانية

---

١ ـ المعتمد في أُصول الفقه ١ : ٩٤ ـ ٩٥.

واضحة الفساد، قال بما حاصله: إنّ الترك بمجرّد عدم المنع شرعاً لا يوجب صدق إحدى الشرطيتين، ولا يلزم منه أحد المحذورين؛ فإنّه وإن لم يبق له وجوب معه، إلّا أنّه كان ذلك بالعصيان المستتبع للعقاب؛ لتمكّنه من الإطاعة بالإتيان به مع مقدّماته، وقد اختار تركه بترك مقدّماته بسوء اختياره، مع حكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدّمات ليتمكّن من ذي المقدّمة إرشاداً إلى ما في تركها الموجب لترك ذي المقدّمة من العصيان المستتبع للعقاب[1].

وقد يفصّل[2] بين المقدّمة السببي وغيره، بالوجوب في المقدّمة السببي[3].

ولكنّه ـ كما ترى ـ ليس دليلاً على التفصيل، بل غايته: أنّ الأمر النفسي إنّما يكون متعلّقاً بالسبب؛ لكونه مقدوراً دون المسبّب[4].

وقد يفصّل بين الشرط الشرعي وغيره بالوجوب في الشرط الشرعي واستدلّ على الوجوب فيه بأنّه لولا وجوبه شرعاً لما كان شرطاً، حيث إنّه ليس ممّا لابدّ منه عقلاً أو عادة[5].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥٧ ـ ١٥٨.

٢ ـ الذريعة إلى أُصول الشريعة ١: ٨٣.

٣ ـ قلت: حكي الاستدلال لذلك ـ كما في «الكفاية» ـ بأنّ التكليف لا يكاد يتعلّق إلّا بالمقدور، والمقدور لا يكون إلّا هو السبب، وإنّما المسبّب من آثاره المترتّبة عليه قهراً، ولا يكون من أفعال المكلّف وحركاته أو سكناته؛ فلابدّ من صرف الأمر المتوجّه إليه عنه إلى سببه، لاحظ كفاية الأُصول: ١٥٨. [المقرّر حفظه الله]

٤ ـ قلت: مع أنّه ردّ ـ كما في «الكفاية» ـ بوضوح فساده؛ ضرورة أنّ المسبّب مقدور للمكلّف، وهو متمكّن عنه بواسطة السبب، ولا يعتبر في التكليف أزيد من القدرة؛ كانت بلا واسطة أو معها، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

٥ ـ شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٩٠ ـ ٩١.

وفيه أنّه إن اُريد: أنّ شرطيته في مقام الثبوت ونفس الأمر يتوقّف على الأمر الغيري. ففيه: أنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعيتين، ولا دخل للأمر فيها، بل تعلّق الأمر بالشرط يتوقّف على شرطيته واقعاً؛ فلو توقّفت شرطيته واقعاً على تعلّق الأمر به لزم الدور.

وإن اُريد: أنّ شرطيته في مقام الإثبات يتوقّف على الأمر لأجل كشفه عن كونه شرطاً واقعاً. فإن اُريد: أنّ الكاشف عنها أمر مستقلّ فهو مسلّم، لكنّه خارج عن مسألة المقدّمة؛ لأنّ محطّ البحث إنّما هو في وجوبها الغيري، لا الوجوب المستقلّ.

وإن اُريد: أنّ الكاشف أمر غيري وبعث مسبّب عن البعث إلى ذي المقدّمة فلا يمكن كاشفية الأمر الغيري عن شرطية شيء واقعاً؛ وذلك لأنّ الملازمة ـ على تقدير ثبوتها ـ فيما إذا علم بمقدّمية شيء بالوجدان، كنصب السلّم للكون على السطح؛ فيقال: إنّه واجب؛ لكونه مقدّمة للكون على السطح. وأمّا إذا لم يعلم بمقدّمية شيء فلا، كما إذا لم يعلم بشرطية الوضوء للصلاة، فلا يكشف عن شرطيته الأمر الغيري المترشّح عن الأمر بالصلاة، وهو واضح.

وإذا فرض تعلّق الأمر بالصلاة المتقيّدة بالوضوء؛ لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ...﴾[1] الآية، يصير الوضوء شرطاً عقلياً، بحكم العقل بلزوم إتيانه[2].

---

١ ـ المائدة (٥): ٦.

٢ ـ قلت: اقتبسنا ردّية التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره من تنقيح الأُصول ٢: ٩٨. [المقرّر حفظه الله]

الأمر الثاني عشر

في مقدّمة المستحبّ والحرام والمكروه

وليعلم: أنّ وزان مقدّمة المستحبّ وزان مقدّمة الواجب؛ فيجري في مقدّمة المستحبّ جميع ما ذكروه وذكرناه في مقدّمة الواجب؛ طابق النعل بالنعل. وقد عرفت ـ لعلّه بما لا مزيد عليه ـ عدم ثبوت الملازمة بين مقدّمة الواجب وذيها؛ فالحكم باستحباب مقدّمة المستحبّ كذلك، وهو واضح.

وأمّا مقدّمة الحرام: فهل وزانها أيضاً وزان مقدّمة الواجب؛ فلا تكون محرّمة مطلقاً، أو محرّمة كذلك، أو فيها تفصيل؟ وجوه، بل أقوال.

يمكن أن يقال: إنّ وزان مقدّمة الحرام وزان مقدّمة الواجب؛ فكما عرفت عدم وجوب مقدّمة الواجب، فيمكن أن يقال بالتقريب المتقدّم: إنّ مقدّمة الحرام ليست بحرام؛ لأنّ المكلّف إذا كان ممّن ينزجر عن ذيها فينزجر عن مقدّمته قهراً، وإلّا فلا يكاد يصلح أن ينزجر عن النهي الغيري. ولا فرق في ذلك بين مقدّمة ومقدّمة، والجميع فيها شِرْع سواء.

نعم، لو قلنا بثبوت الملازمة بين الحرام ومقدّمته، فالحقّ أن يفصّل ويقال بحرمة المقدّمة الأخيرة، دون سائر المقدّمات.

تفصيل الأعلام الثلاثة في مقدّمة الحرام وما فيه

ولكن اختار كلٌّ من الأعلام الثلاثة ـ الخراساني والحائري والعراقي، قدّس الله أسرارهم ـ تفصيلاً في المسألة، ينبغي ذكره والإشارة إلى ما فيه:

أمّا المحقّق الخراساني‏ قدس سره فقد فصّل بين ما لا يتمكّن مع إتيان المقدّمة من ترك ذيها، بحيث لم يتخلّل بين المقدّمة وذيها إرادة الفاعل؛ فقال بحرمة المقدّمة الكذائية، وبين ما إذا كانت المقدّمة بحيث تتخلّل بينها وبين ذيها الإرادة؛ فقال: إنّ وجود المقدّمة وعدمها بالنسبة إلى ذيها سيّان؛ لأنّ الإرادة متخلّلة.

وبعبارة اُخرى: فرّق‏ قدس سره بين ما تكون المقدّمة من المقدّمات التوليدية التي يقع الحرام بعدها لا محالة من دون تخلّل الإرادة في البين، وبين المقدّمة التي يتخلّل بينها وبين الوصول إلى ذيها الإرادة؛ فقال بحرمة المقدّمة التي تكون من القسم الأوّل، دون ما تكون من القسم الثاني. وأمّا الإرادة المتخلّلة في البين فلا يمكن أن تتعلّق بها الإرادة؛ لأنّها غير اختيارية، وإلّا يلزم التسلسل[1]، انتهى.

وأمّا شيخنا العلّامة الحائري‏ قدس سره فقال ما حاصله: أنّ العناوين المحرّمة على ضربين:

أحدهما: أن يكون العنوان بما هو هو مبغوضاً، من دون تقييده بالاختيار وعدمه، وإن كان له دخل في استحقاق العقاب؛ لأنّه لا عقاب إلّا على الفعل الصادر عن اختيار الفاعل، وذلك كشرب الخمر.

ثانيهما: أن تكون للإرادة دخالة في مبغوضيته، بحيث لو صدر عن غير اختيار لم يكن مبغوضاً ومنافياً لغرض المولى، وذلك كالإفطار في نهار شهر رمضان لمن كان حاضراً وسالماً.

وعلّة الحرام في القسم الأوّل هي المقدّمات الخارجية، ولا مدخلية للإرادة في ذلك، بل هي علّة لوجود علّة الحرام. وأمّا في القسم الثاني فتكون الإرادة من أجزاء العلّة التامّة.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٥٩.

وعلى هذا: ففي القسم الأوّل إن كانت العلّة التامّة مركّبة من أُمور يتّصف المجموع منها بالحرمة، وتكون إحدى المقدّمات لا بعينها محرّمة، إلّا إذا وجد باقي الأجزاء وانحصر اختيار المكلّف في واحد منها، فتحرم عليه شخصاً من باب تعيّن أحد أفراد الواجب التخييري بالعرض فيما إذا تعذّر الباقي.

وأمّا في القسم الثاني فلا يتّصف الأجزاء الخارجية بالحرمة؛ لأنّ العلّة التامّة للحرام هي المجموع المركّب منها ومن الإرادة، ولا يصحّ إسناد الترك إلّا إلى عدم الإرادة؛ لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدّمات الخارجية.

فظهر: أنّ الحقّ التفصيل في المسألة؛ فيقال في القسم الأوّل: لو فرض وجود باقي المقدّمات مع عدم الإرادة تحقّق المبغوض قطعاً. فعدم إحداها علّة لعدم المبغوض فعلاً.

وأمّا القسم الثاني: فلو فرضنا وجود سائر المقدّمات مع الصارف لم يتحقّق المبغوض؛ لكونه مقيّداً بصدوره عن الإرادة. فالمقدّمات الخارجية من دون انضمامها إلى الإرادة لا توجد المبغوض. ففي طرف العدم يكفي عدم إحدى المقدّمات. ولمّا كان الصارف أسبق رتبةً منها يستند ترك المبغوض إليه دون الباقي، فيتّصف الباقي بالمحبوبية، دون ترك إحدى المقدّمات الخارجية؛ فلا يكون فعلها متّصفاً بالحرمة[1].

أقول: كلا التفصيلين ناشئان عن مطلب معروف بينهم، وهو: أنّ الإرادة علّة تامّة لوجود الشيء في الخارج، وأنّ تخلّف المراد عن الإرادة محال. فإذا تعلّقت الإرادة بشيء لا يتخلّل بينها وبين ذات الشيء أمر.

وبالجملة: زعموا أنّ الإرادة جزء أخير العلّة التامّة لتحقّق الفعل، كالفعل التوليدي بالنسبة إلى ما يترتّب عليه، مع أنّه ليس الأمر كذلك بداهة: أنّ الإنسان

---

١ ـ درر الفوائد، المحقق الحائري: ١٣٠ ـ ١٣٢.

ما دام محفوفاً بالعلائق المادّية ومحبوساً في عالم المادّة، إذا أراد شيئاً يتخلّل بين إرادته ومراده وسائط كثيرة. وذلك لأنّ من أراد شرب الماء الموجود بين يديه مثلاً يبسط العضلات المربوطة إلى أخذه، فيأخذه ويرفعه حذاء فمه، ويدخله في الفم ثمّ يبلعه. فبين إرادة الشرب وتحقّق الشرب خارجاً أُمور. نعم، آخر الجزء منها ـ الذي يترتّب عليه الفعل خارجاً ـ كإراقة الماء في الحلق مثلاً في المثال المفروض ـ فعل إرادي توليدي.

وبالجملة: لم تكن الإرادة سبباً توليدياً لإيجاد الفعل خارجاً. نعم، الإرادة بالنسبة إلى مظاهر النفس وأفعال نفسها وقواها الطبيعية سبب توليدي، ولكنّه غير مبحوث عنه. فتحصّل: أنّه يتخلّل بين إرادة الفعل خارجاً وبين تحقّقه أُمور، ولا يكون لنا مورد يتحقّق الفعل خارجاً بنفس الإرادة بلا مهلة.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا يظهر لك النظر فيما ذكره المحقّق الخراساني ﵀: من أنّه قد تتخلّل الإرادة بين المقدّمة وذيها؛ وذلك لما أشرنا من أنّه لا تكون الإرادة بالنسبة إلى الأفعال الخارجية جزء أخير العلّة التامّة، بل يتوسّط بينها وبين الفعل شيء من الآلات.

وبالجملة: كما عرفت منّا مكرّراً أنّ البحث في الملازمة وعدمها بحث عقلي لا عرفي عقلائي؛ فلابدّ من تدقيق النظر في الجهات والحيثيات. فلا وجه لأن يقال: إنّه لا سبيل للعرف والعقلاء إلى معرفة هذه التدقيقات الفلسفية؛ فإنّ العرف والعقلاء يرون أنّ آخر الأجزاء هي الإرادة التي لا يمكن التكليف بها.

ويظهر أيضاً ضعف ما أفاده شيخنا العلّامة الحائري ﵀ في القسم الثاني: من أنّه لا يصحّ إسناد الترك إلّا إلى عدم الإرادة؛ لأنّه أسبق رتبةً من سائر المقدّمات الخارجية. وذلك لأنّ حرمة الفعل الإرادي وإن كانت متوقّفة على الفعل بالإرادة

المتعلّقة به، ولكن حيث إنّها لم تكن جزء أخير، وغاية ما تقتضيه الملازمة لو تمّت ـ كما سنشير إليه ـ هي حرمة الجزء الأخير. فإذا تخلّلت بين الإرادة والفعل الخارجي مقدّمات فيتّصف الجزء الأخير بالحرمة بعد تحقّق سائر المقدّمات، **هذا أوّلاً**.

وثانياً: أنّ البحث في أنّه إذا حرم شيء وصار مبغوضاً، فهل يوجب ذلك حرمة جميع المقدّمات أو المقدّمة الأخيرة، ولم يكن البحث في أنّ ترك الفعل الحرام بترك الصارف؛ حتّى يصحّ أن يقال: إنّ إسناد الترك إلى عدم إرادة الفعل.

وبالجملة: الكلام في مقدّمات وجود المبغوض وكيفية تعلّق الإرادة التشريعية بها، وأنّه هل تتعلّق الإرادة ـ على فرض الملازمة ـ بالزجر عن جميع المقدّمات الخارجية، أو لا. فمع كون بعض المقدّمات الخارجية متوسّطاً بين إرادة الفعل وتحقّقه فلا محالة يصير مبغوضاً ومنهياً عنه بعد تحقّق سائر المقدّمات.

فبعدما عرفت من توسّط الفعل الاختياري بين تحقّق الشيء وإرادته، وأنّ الإرادة ليست مولّدة للفعل، لا يبقى فرق بين المقدّمات في المحرّمات على ما فصّله.

هذا كلّه إذا كان الشيء الحرام وجودياً. وأمّا إذا كان عدمياً ـ بأن كان ترك الشيء حراماً ـ فخارج عن محطّ بحث الأعلام؛ لأنّ كلامهم فيما إذا كان المحرّم وجودياً، ولعلّه لعدم وجود محرّم كذلك؛ لأنّ ترك الواجب وإن كان حراماً ولكنّه لا لمفسدة فيه، بل لمصلحة في الواجب.

وكيف كان: لو فرض كون ترك شيء حراماً فهل وزانه وزان ما يكون الفعل محرّماً، أم لا؟ الظاهر: حيث إنّه يكفي لترك الشيء عدم إرادة الوجود، فبناءً على الملازمة يكون هو المتّصف بالحرمة، فتدبّر.

وأمّا ما أفاده المحقّق العراقي ﭭ فهو: أنّه لو كانت المقدّمة بالإضافة إلى ذيها توليدية فهي محكومة بحكم ذيها.

وأمّا إذا لم تكن توليدية، بل يكون المكلّف بعد إيجادها مختاراً في إيجاد ذيها فالمختار هو حرمة خصوص المقدّمة المقارنة؛ لوجود سائر مقدّمات الحرام بنحو القضية الحينية مطلقاً، من دون اختصاص ببعض المقدّمات. فإرجاع مبغوضية الحرام إلى محبوبية تركه وإنّ تركه مستند إلى السابق من التروك، غير مستقيم.

وذلك لأنّ المبغوضية ـ كالمحبوبية ـ قائمة بوجود الفعل أوّلاً وبالذات. واتّصاف ترك المبغوض بالمحبوبية ـ كاتّصاف ترك المحبوب بالمبغوضية ـ يكون ثانياً وبالعرض؛ ولذا لم يكن ترك الواجب حراماً نفسياً، فقوّم الحرمة هو مبغوضية الوجود، كما أنّ مقوّم الوجوب محبوبيّته. ومقتضى ذلك سراية البغض إلى علّة الفعل المبغوض، فيكون كلّ جزء من أجزاء العلّة التوأم مع وجود سائر أجزائها بنحو القضية الحينية مبغوضاً بالبغض التبعي وحراماً بالحرمة الغيرية، كما كان الأمر في مقدّمة الواجب، من دون فرق بينهما أصلاً[1]، انتهى.

وفيما أفاده مواقع للنظر

فأوّلاً: أنّ ظاهر عبارته يعطي أنّ المبغوضية والمحبوبية دخيلتان في التشريع، مع أنّهما أمران انتزاعيان، والأمر الانتزاعي لا يكاد يكون دخيلاً في التشريع.

وثانياً: أنّه لو كانت المحبوبية أو المبغوضية دخيلة في التشريع فتكون متقدّمة على إرادة التشريع وفي الرتبة السابقة على البعث والزجر المنتزع منهما الوجوب والحرمة، فهما متأخران عن المبغوضية والمحبوبية، فلا تكونا مقوّمتين للوجوب والحرمة، كما لا يخفى. إلّا أن يراد من المقدّمية: أنّ الحبّ والبغض من مبادئ الوجوب والحرمة.

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٤٠٢ ـ ٤٠٤.

وثالثاً: أنّه فرق بين مقدّمة الحرام ومقدّمة الواجب وقياس إحداهما بالأُخرى قياس مع الفارق؛ فإنّ مبغوضية الفعل لا يكاد يمكن أن يكون منشأ لمبغوضية جميع المقدّمات؛ لعدم وجود الملاك فيها على نحو العامّ الاستغراقي؛ ضرورة أنّ البغض من شيء لا يسري إلّا إلى ما هو محقّق وجوده وناقض عدمه، وغير الجزء الأخير من العلّة أو مجموع الأجزاء في المركّب غير المترتّب لا ينقض العدم. وأمّا محبوبية الفعل فتكون منشأ لمحبوبية جميع ما يكون دخيلة في تحقّقه.

وبالجملة: فرق بين إرادتنا بالنسبة إلى إتيان واجب ذي مقدّمات، أو إتيان محرّم كذلك؛ لأنّه إن أردنا إيجاد شيء فتتعلّق الإرادة بإيجاد ما يكون مقدّمة له. وأمّا في إرادتنا ترك حرام فلا نترك جميع ما يكون له دخالة في تركه بحيث تصير المقدّمات مبغوضة. مثلاً من كره الكون في السوق ويبغضه لا يبغض المشي في السكك والشوارع التي تنتهي إلى السوق.

وغاية ما يقضي به الوجدان ـ على تقدير ثبوت الملازمة ـ إنّما هي مبغوضية الجزء الأخير، لا سائر الأجزاء على نحو العامّ الاستغراقي.

وبهذا يتوجّه عليه إشكال رابع؛ فإنّ قوله: «إنّ الجزء التوأم مع سائر الأجزاء، ومبغوضية الحصّة التوأمة» من قبيل ضمّ ما ليس بالدخيل إلى ما هو الدخيل؛ لأنّ المجموع بما هو مجموع وإن كان مبغوضاً ـ لأنّه العلّة التامّة لتحقّق الحرام ـ ولكن كلّ واحد ليس كذلك بنحو القضية الحينية.

وبعبارة أُخرى: قد أشرنا أنّ المبغوض هو الجزء الأخير، وأمّا سائر الأجزاء فلا تتّصف بالمبغوضية حقيقة. واتّصافها بالمبغوضية إنّما هي باتّصالها بالجزء الأخير؛ ولذا لو تحقّق جميع الأجزاء دون الأخير لا تكون مبغوضة، وهو واضح لمن راجع وجدانه. فتدبّر واغتنم.

أضف إلى ذلك: أنّه‌ تَتَرُّ قاس الإرادة التشريعية بالإرادة التكوينية في مقدّمات الواجب، ومقتضى قياسه عدم الحرمة هنا؛ بداهة أنّ من أراد ترك شيء لا تتعلّق إرادته بترك كلّ واحد من مقدّماته، بل تتعلّق بترك ما هو مُخرج مبغوضه إلى الوجود، وهذا واضح.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه فرق بين مقدّمة الواجب ومقدّمة الحرام؛ فلو قلنا بالملازمة بين مقدّمة الواجب وبين ذيها، ولكن لا يصحّ ذلك في مقدّمة الحرام؛ لأنّ وجوب المقدّمة ـ على تقدير الملازمة ـ إنّما هو لتوقّف ذي المقدّمة عليها؛ فلو توقّف على كلّ واحدة منها وجبت لذلك، بخلاف مقدّمات الحرام؛ فإنّه لا تتوقّف ترك الحرام على ترك مقدّماته، بحيث لو فرض أنّ المكلّف أتى بجميع مقدّماته، فهو مع ذلك مختار في فعل الحرام وتركه بالإرادة؛ فلا دخل لإيجاد المقدّمات في اختيار الفعل وعدمه. بخلاف مقدّمة الواجب، فإنّها من حيث توقّف ذي المقدّمة على كلّ واحد منها أمكن اتّصاف كلّ واحد منها بالوجوب. وقد أشرنا إلى أنّه على تقدير الملازمة، الحقّ أن يقال: إنّ المقدّمة الأخيرة حرامة، دون سائر المقدّمات.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا في مقدّمة الحرام يظهر لك حال مقدّمة المكروه.

وبالجملة: وزان مقدّمة المكروه وزان مقدّمة الحرام، كما أنّ وزان مقدّمة المستحبّ وزان مقدّمة الواجب.

هذا تمام الكلام فيما يتعلّق بمقدّمة الواجب، وله الحمد والشكر على تمامه.

الفصل الخامس

في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أم لا* ؟

اختلفوا في أنّ الأمر بالشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أم لا ؟ على أقوال، ثالثها التفصيل بين الضدّ العامّ والضدّ الخاصّ ؛ بالاقتضاء في الأوّل دون الثاني.

قبل الشروع في ذكر عُمد الأقوال في المسألة وما استدلّوا به لمذهبهم، نقول : إنّ مسألة الضدّ من المسائل الأُصولية العقلية، كما يظهر من استدلال المحقّقين منهم للاقتضاء من ناحية الاستلزام أو المقدّمية، وكما يظهر من منكري الاقتضاء إنكار الاستلزام أو المقدّمية. فالمراد بالاقتضاء في عنوان البحث ما هو المتراءى منه ؛ وهو الاستلزام.

وتوهّم لفظية المسألة ـ من استدلال بعضهم لذلك بإحدى الدلالات الثلاث[1] ـ ضعيف غايته، لا ينبغي الالتفات إليه ؛ لأنّ الأقوال المُعتنىٰ بها في

* ـ تاريخ الشروع في البحث يوم الأربعاء / ٥ شعبان / ١٣٧٩ هـ. ق.

١ ـ معالم الدين : ٦٤.

المسألـة بين مثبت للاستلزام أو المقدّمية، وبين منكرهما. ولا يصغى إلى كلّ ما قيل أو يمكن أن يقال فيها.

فلا نحتاج إلى ما تجشّم به المحقّق الخراساني‌تيُّ لإرادة المعنى العامّ من الاقتضاء في عنوان المسألة حيث قال: المراد بـ «الاقتضاء» في العنوان أعمّ من أن يكون بنحو العينية أو الجزئية أو اللزوم من جهة التلازم بين طلب أحد الضـدّين وطـلب تـرك الآخر أو المقدّمية[1].

وذلك لأنّ إرادة المعنى الأعمّ مـن الاقتضاء بعيدة. مـع أنّـه لا يكـاد يمكـن إرادة الجامع الحقيقي بينها. فلو اُريد الجامع بينها فإنّما هو في أمر انتزاعي.

فلابـدّ مـن غمض النظر وإسقاط الأقوال والوجـوه التي تكون ظاهـر الفساد ـ كاحتمال أن يكون الاقتضاء بنحـو العينيـة أو التضمّن ـ وقصر النظر إلى الوجـوه والأقـوال المعتنى بها فـي المسألـة، وهـي ـ كمـا أشرنا ـ تـدور مـدار الاسـتلزام والمقدّميـة؛ فإذن الاقتضاء بمعناه مـن الاستلزام. فظهر: أنّ هـذه المسألـة، مسألـة اُصولية عقلية.

ولا يخفى: أنّه يترتّب عليها آثار وبركات في الشرع والشريعة، بخلاف مسألة الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّمته؛ فإنّها قليلة. مثلاً: لو اُمر بـالتيمّم في ضيق الوقت ولم يتيمّم بل توضّأ أو اغتسل، فيقع البحث في صحّة وضوئه أو غسله؛ فإن قلنا بأنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه فيقع وضوؤه أو غسله باطلاً، وإلّا فلا، وهكذا... كما سيظهر لك قريباً.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٦٠.

فظهر: أنّ المراد بـ «الاقتضاء» في عنوان البحث، الاستلزام ولو بنحوٍ من المسامحة. ولك تبديل عنوان البحث إلى أنّ: «الأمر بالشيء هل يستلزم النهي عن ضدّه؟»، أو إلى أنّ: «إرادة الشيء هل يستلزم إرادة ترك ضدّه أم لا؟» والعبارات مختلفة والأمر واضح، فالخطب سهل.

ثمّ إنّ للضدّ إطلاقات؛ لأنّه يطلق تارة ويراد منه الترك الذي يسمّى بالضدّ العامّ، ويطلق اُخرى ويراد منه أحد الأضداد الخاصّة بعينه، ويطلق ثالثة ويراد منه أحد الأضداد الوجودية لا بعينه.

ولكن الذي وقع البحث عنه كثيراً وممّا ينبغي الالتفات إليه ويكون مطرحاً للأنظار، هو الضدّ الخاصّ؛ لأنّه تراهم يعبّرون: أنّ الأمر بالشيء فوراً ـ كالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد مثلاً ـ هل يقتضي ويستلزم النهي من الشارع عن ضدّه الخاصّ ـ كالصلاة مثلاً ـ أم لا؟

وكيف كان: استدلّ بعضهم لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ بوجهين: الأوّل من ناحية المقدّمية، والثاني من ناحية الاستلزام:

الوجه الأوّل

إثبات اقتضاء الأمر بالشيء

النهي عن ضدّه الخاصّ من ناحية المقدّمية وتزييفه

مرجع هذا الوجه إلى كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه ؛ وذلك لأنّ بين الضدّين تمانعاً وتضادّاً وتنافياً . ولازم ذلك هو : أن يكون أحد الشيئين مانعاً أو مضادّاً أو منافياً لوجود الآخر ، وبالعكس . فالصلاة ـ مثلاً ـ مانعة عن إزالة النجاسة عن المسجد ، وبالعكس في وقت واحد .

وواضح : أنّ عدم المانع من مقدّمات وجود الشيء ، فترك المانع مقدّمة لفعل الضدّ ، ومقدّمة الواجب واجبة . فعلى هذا : يكون ترك الصلاة عند الأمر بالأهمّ كإزالة النجاسة عن المسجد مثلاً ـ واجباً ؛ ففعلها حرام ومنهيّ عنها ؛ فتكون باطلة .

فهذا الوجه إنّما يفيد لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ بعد تمامية أُمور ثلاثة :

أحدها : أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه .

ثانيها : مقدّمة الواجب واجبة .

ثالثها : اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العامّ ـ والمراد به نقيض الواجب ـ سواء كان عدمياً أو وجودياً ، كما في المقام ؛ فإنّ الصلاة ـ مثلاً ـ ضدّ عامّ لترك الصلاة الذي يكون مقدّمة لإنقاذ الغريق الذي يكون أهمّ .

فإذا لم تتمّ هذه الأُمور ـ ولو بالإشكال في واحد منها ـ فلا يتمّ الاستدلال .

تزييف الوجه الأوّل بعدم تمامية الأُمور المتوقّفة عليها

فقد أُشكل على الأُمور المذكورة:

عدم تمامية كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ

أمّا الأمر الأوّل ـ وهو أنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه ـ فأُشكل عليه من وجوه:

الوجه الأوّل: ما أورده المحقّق الخراساني قدس سره حيث قال: إنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي إلّا عدم اجتماعهما في التحقّق، وحيث إنّه لا منافاة أصلاً بين الضدّ وعدم ضدّ الآخر، بل بينهما كمال الملائمة، كان أحد الضدّين مع عدم ضدّ الآخر في رتبة واحدة، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدّم أحدهما على الآخر، كما لا يخفى. فلا يكون عدم أحدهما في الرتبة السابقة مقدّمة لفعل ضدّه، كما يراه القائل بمقدّمية ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر[1].

وفيه: أنّه إذا كان بين الشيئين معاندة ومضادّة وإن يوجب ذلك أن يكون بين الضدّ وعدم الضدّ الآخر ملائمة، ولكن لا يوجب ذلك أن يكونا في رتبة واحدة؛ وذلك لأنّ العلّة غير معاندة لمعلولها ـ بل يكون بين العلّة وبين معلولها كمال الملائمة، والمعلول مترتّب على علّته ـ ولكن مع ذلك تتقدّم العلّة رتبةً على معلولها.

وبالجملة: مجرّد الملائمة بين شيئين لا يثبت وحدة الرتبة بينهما، فلابدّ لإثبات اتّحاد الرتبة من التماس دليل آخر.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٦١.

ويمكن توجيه مقال المحقّق الخراساني قدس سره في كون أحد الضدّين في رتبة عدم الضدّ الآخر: بأنّ الحمل الشائع الصناعي ينقسم إلى قسمين:

حمل ذاتي حقيقي: وهو ما يكون الموضوع فيه مصداقاً ذاتياً للمحمول بلا ضمّ حيثية زائدة على ذاته، كما في «زيد إنسان»، و«البياض أبيض».

وحمل عرضي: وهو ما يكون مصداقية الموضوع فيه للمحمول بحيثية زائدة على ذاته، كما في مصداقية «الجسم الأبيض» للأبيض؛ إذ لا يكفي في كون الجسم مصداقاً للأبيض إلّا إذا تخصّص بخصوصية زائدة على ذاته.

فإذن: السواد وإن لم يصدق على البياض، إلّا أنّ عدم السواد يصدق عليه حملاً بالعرض لا بالذات؛ لأنّ حيثية الوجود حيثية منشأية الأثر وطاردية العدم، فلا يكاد يكون عين عدم الآخر بالذات. ولكن يتّحدان بالعرض ويكون وجوده راسِماً لعدمه. فعلى هذا: يكون الحمل بينهما كاشفاً عن اتّحادهما في الخارج اتّحاداً مصداقياً بالعرض.

وأنت خبير بأنّ العلّة لا تتّحد مع معلولها في الخارج؛ لا حقيقة ولا بالعرض. بداهة أنّ العلّة مقدّمة رتبةً على معلولها، والمعلول ناشئٌ منها ومفاض عنها، وما هذا شأنه لا يعقل أن يتّحد مع المتأخّر. فالاتّحاد الذي هو مفاد الحمل يأبى أن يكون أحدهما مقدّماً رتبةً والآخر متأخّراً عنه كذلك. فإذن: مقتضى الحمل وإن كان عرضياً، يوجب أن يكون الموضوع متّحداً مع محموله في الرتبة.

وبالجملة: السواد الخاصّ ـ مثلاً ـ مصداق حقيقي وذاتي للسواد، وهو أيضاً مصداق عرضي لمفهوم عدم البياض، فإذا كان شيء مصداقاً لمفهومين ـ وإن كان أحدهما مصداقاً حقيقياً والآخر عرضياً ـ فهما في رتبة واحدة، لا تقدّم ولا تأخّر لأحدهما على الآخر.

ولك أن تقول بعبارة أوجز : إنّ السواد لا يصدق على البياض ، وإلّا اجتمع الضدّان . ومع عدم صدقه فلابدّ وأن يصدق عليه نقيضه ، وإلّا ارتفع النقيضان ، والصدق يقتضي الاتّحاد ، وهو ينافي التقدّم والتأخّر رتبة ؛ فثبت اتّحادهما رتبةً .

هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به مقال المحقّق الخراساني قدس سره .

ولكنّه مع ذلك غير وجيه ولا يخلو عن مغالطة ؛ لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه أو مرفوع به ؛ فكما أنّ النقيض في المفرد ـ أعني الوجود ـ رفعه ، فكذلك النقيض في القضية التي هي ثبوت شيء لشيء هو رفع الثبوت بنحو السلب التحصيلي ، لا إثبات الرفع بنحو الموجبة المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول . مثلاً : نقيض «زيد قائم» ، «زيد ليس بقائم» على نعت السلب التحصيلي ، لا «زيد لا قائم» بنعت الموجبة المعدولة أو السالبة المحمول .

فعلى هذا نقول في المثال : نقيض «صدق البياض» «لا صدق البياض» على نحو السلب التحصيلي ، لا «صدق عدم البياض» على نعت الموجبة المعدولة أو الموجبة السالبة المحمول ؛ لأنّ الأعدام ـ كما قرّر في محلّه ـ لا حظّ لها من الوجود لتثبت على شيء أو يثبت عليها شيء .

وبالجملة : نقيض صدق الشيء هو عدم صدقه ، لا صدق عدمه بأحد النحوين حتّى يلزم اتّحادهما في الوجود ـ ولو بالعرض ـ الموجب لاتّحادهما رتبة . **هذا أوّلاً** .

وثانياً : لو سلّم ذلك نقول : إنّ حيثية العدم غير حيثية الوجود ؛ لأنّ العدم باطل صرف وعاطل محض لا شأن له في صفحة الوجود ؛ حتّى قولنا : «لا شأن له» لو اُريد به الاتّصاف .

وبالجملة : لا يكون للعدم حيثية واقعية وتحقّق خارجي ، بل هو باطل صرف ، فكيف يحمل ويتّحد مع حيثية الوجود التي هي منشأ للآثار ؟ !

إن قلت: فإذا كان كذلك فما وجه ما يقال: إنّ القضية المعدولة بحكم الموجبة وتجري فيها القاعدة الفرعية؟! ومقتضى الحمل فيها إثبات الحيثية العدمية على الوجود.

قلت: ذلك توسّع في العبارة، وإسراء حكم المضاف إليه إلى المضاف، وإشارة إلى أنّ الموضوع ذا حيثية وجودية لا إثبات المعنى العدمي على الموضوع.

ولذا إنّما يعتبرون المعدولة في مورد يكون ذا ملكة وله شأنية ذلك، كقولك: «زيد لا بصير». وأمّا في مورد لا يكون بتلك المثابة فلا. ولذا لا يقال: «الجدار لا بصير»؛ لعدم شأنية الجدار للبصر، بل يقال: «الجدار ليس ببصير»؛ لعدم اعتبار الشأنية في السالبة المحصّلة، فتدبّر.

فإذن: فما هو المعروف بين بعضهم: أنّ الأعدام المضافة لها حظّ من الوجود[1]، توسّع في العبارة وإسراء حكم المضاف إليه إلى المضاف، وإلّا فالذي له حظّ من الوجود هو الملكة لا العدم، فتدبّر.

فعلى هذا: فالمعدولة في الحقيقة لابدّ وأن ترجع إلى السالبة المحصّلة، وإن كانت بحسب الظاهر موجبة، كما هو الشأن في بعض القضايا الموجبة؛ فإنّها بحسب الظاهر والصورة موجبة، لكنّها سالبة واقعاً.

وذلك كقولنا: «شريك الباري ممتنع»؛ فإنّه وإن كان بحسب الظاهر موجبة، ولكنّه في المعنى واللُبّ سالبة محصّلة؛ لأنّه لو اُبقي على صورته يكون مقتضاه اتّحاد شريك الباري مع الامتناع في نفس الأمر، وهو كما ترى. فمعنى قولنا: «شريك الباري ممتنع»: أنّ شريك الباري ليس بموجود البتّة وبالذات، فتدبّر.

١ ـ الحكمة المتعالية ١: ٣٤٤، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٤٧.

وثالثاً: لو سلّم ذلك فغاية ما يقتضيه الحمل هو اتّحاد الموضوع مع المحمول وجوداً، ولا يلزم من ذلك اتّحادهما رتبةً؛ لأنّه يصحّ الحمل بين الجنس والفصل، ومع ذلك يتقدّم الجنس على الفصل، وأجزاء المركّب لها تقدّم على المجموع المركّب، ومع ذلك يقع الحمل بينهما كما لا يخفى، فتدبّر.

الوجه الثاني ـ من الوجوه التي أُقيمت لإنكار مقدّمية عدم أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر ـ ما ذكره المحقّق النائيني تَدَّسِرُّهُ في موارد؛ منها في مسألة لباس المشكوك فيه، ورتّب عليه آثاراً.

فقال ما حاصله: إنّ عمدة مستند القول بمقدّمية ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر هو تمانع الضدّين، ومعلوم: أنّ عدم المانع من أجزاء علّة وجود الشيء. ولكنّه فاسد. توضيح الفساد يتوقّف على بيان المراد من المانع ـ الذي يكون عدمه من أجزاء العلّة ـ فنقول: المانع هو ما يوجب المنع عن رشح المقتضي، بحيث لولاه لأثّر المقتضي أثره ـ وهو إفاضته لوجود المعلول ـ وهذا المعنى من المانع لا يتحقّق إلّا بعد فرض وجود المقتضي بما له من الشرائط؛ فإنّه عند ذلك تصل النوبة إلى المانع؛ لأنّ مانعية وجود أحدهما للآخر إنّما يكون بعد فرض وجود المقتضي لكلا الضدّين؛ لأنّ كون أحدهما مانعاً لا يكون إلّا بعد تحقّق علّته التامّة ـ من المقتضي والشرط وعدم المانع ـ حتّى يتحقّق له وجود ليكون مانعاً من وجود الآخر. فالمقتضي لنهي الضدّ ـ الذي فرض مانعاً ـ لابدّ وأن يكون موجوداً.

ثمّ فرض مانعية هذا الضدّ للضدّ الآخر لا يكون إلّا بعد وجود مقتضيه؛ لما عرفت: أنّ مانعية الشيء إنّما هي بعد وجود المقتضي، ففرض مانعية أحد الشيئين للآخر لا يكون إلّا بعد فرض وجود المقتضي لكلّ من الضدّين، وذلك محال؛ لأنّه كما لا يمكن اجتماع الضدّين، كذلك لا يمكن اجتماع مقتضيهما؛ لتضادّ مقتضيهما عند ذاك.

فإذا امتنع اجتماع مقتضي الضدّين لا يمكن أن يكون أحدهما مانعاً عن الآخر ؛ لما عرفت من توقّف المانعية على ذلك ، ويكون عدم الشيء مستنداً إلى وجود المانع .

وأمّا قبل ذلك فليس رتبة المانع ؛ لوضوح أنّه لا يكون الشيء مانعاً عند عدم المقتضي أو عدم شرطه . فلا يقال للبلّة الموجودة في الثوب : إنّها مانعة عن احتراق الثوب ، إلّا بعد وجود النار وتحقّق المجاورة والمماسة بينها وبين الثوب . وأمّا مع عدم النار أو عدم المجاورة فيكون عدم الاحتراق مستنداً إلى عدم المقتضي أو شرطه ؛ فإنّ الشيء يستند إلى أسبق علله .

فرتبة المانع متأخّرة عن رتبة المقتضي والشرط ، ورتبة المقتضي متقدّمة على الشرط والمانع . فكما أنّ المعلول مترتّب على علّته بجميع أجزائها ؛ فيقال : «وجدت العلّة ؛ فوجد المعلول» ويتخلّل بينهما فاء الترتيب ، فكذلك أجزاء العلّة من المقتضي والشرط وعدم المانع تكون مترتّبة ، فيقال : وجد المقتضي فوجد شرطه فلم يكن ما يمنعه .

ولا يخفى : أنّه ليس المراد من ترتّب أجزاء العلّة ، ترتّب ذواتها في الوجود ، لوضوح أنّه يمكن وجود ذات البلّة في الثوب ـ مثلاً ـ قبل وجود النار ، كما يمكن وجود النار والمجاورة دفعة واحدة . بل المراد الترتّب في الاستناد والتأثير على وجه يصحّ إطلاق الشرط أو المانع على الشيء .

ويتفرّع على ما ذكرنا ـ من تأخّر رتبة المانع عن المقتضي والشرط ـ اُمور :

منها : عدم إمكان جعل أحد الضدّين شرطاً والآخر مانعاً ، وإنّ مثل هذا الجعل ممتنع ، كما أوضحناه في «رسالة اللباس المشكوك فيه»[1] .

---

١ ـ رسالة الصلاة في المشكوك : ١٢٣ .

ومنها: عدم إمكان مانعية وجود أحد الضدّين للآخر.

ولا فرق في عدم اجتماع مقتضى الضدّين بين المقتضيات التكوينية الخارجة عن القدرة والإرادة، وبين المقتضيات الإرادية؛ لأنّ تعلّق الإرادة بإيجاد كلّ من الضدّين محال ـ سواء كانت إرادة شخصٍ واحد، أو إرادة شخصين ـ فإنّ المقتضي في الشخصين يكون هو الإرادة القاهرة الغالبة على إرادة الآخر، فتخرج الإرادة المغلوبة عن كونها مقتضية فعلاً، فلا يمكن وجود المقتضي لكلّ من الضدّين مطلقاً[1]، انتهى.

وفيه **أوّلاً**: أنّه لا يكون وزان أجزاء العلّة بعضها بالنسبة إلى بعض وزان العلّة بالنسبة إلى معلولها من حيث الترتّب وتخلّل الفاء بينهما؛ وذلك لأنّ المعلول مترشّح ومفاض من العلّة، وهي علّة له ومفيض له، والمقتضي لم يكن علّة للشرط، ولا لعدم المانع، ولا يكونان مفاضين منه. وكذا الشرط لم يكن علّة لعدم المانع.

وبالجملة: لم يكن في أجزاء العلّة بعضها بالنسبة إلى بعض ملاك التقدّم الطبيعي. وأمّا التقدّم الوجودي والزماني فواضح أنّه لا يكون بينهما، وقد صرّح المحقّق النائيني قدس سره بذلك أيضاً.

نعم، غاية ما يكون، هي الإطلاق العرفي؛ لأنّ استناد عدم المعلول إلى وجود المانع إنّما هو في صورة وجود المقتضي والشرط، كما أنّ استناد عدم المعلول إلى عدم الشرط إنّما هو في صورة وجود المقتضي، وهذا غير مهمّ؛ بداهة أنّ مجرّد ذلك لا يوجب ترتّباً عقلياً بين أجزاء العلّة بعضها مع بعض حتّى يقاس ذلك بالعلّة بالنسبة إلى معلولها.

وثانياً: أنّ عدم إمكان اجتماع الضدّين لا يوجب عدم إمكان اجتماع مقتضيهما؛

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٣٠٦ ـ ٣٠٨.

وذلك لأنّ محالية اجتماع الضدّين لا يكون بلحاظ مجرّد اجتماعهما في الوجود، بل المحالية لأجل اجتماعهما في محلّ واحد.

فعلى هذا القول: لا يلزم أن يكون مقتضي الضدّين موجودين في محلّ واحد. مثلاً أُفرض أنّ رجلين جلس كلٌّ منهما قبال الآخر، فجرّ كلّ منهما جسماً إلى جانبه في آنٍ واحد، وهذا ممكن واقع، ومع ذلك لا يمكن أن يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين.

وبالجملة: منشأ ما ذكره‌قدس‌سره هو توهّم أنّ مقتضي الضدّين كنفس الضدّين لابدّ وأن يكونا في محلّ واحد، وقد عرفت فساده.

وثالثاً ـ وهو عجيب ـ: أنّه حيث رأى‌قدس‌سره أنّه يمكن أن يكون لشخصين إرادتان؛ يريد أحدهما وجود أحد الضدّين في زمان واحد ومكان فارد، والآخر وجود الضدّ الآخر في ذلكِ الزمان والمكان، ومقتضى ذلك: إمكان اجتماع الضدّين، فقال: «إنّ المقتضي في الشخصين هو الإرادة القاهرة والغالبة على إرادة الآخر، والإرادة المقهورة لم تكن مقتضياً». ومراده بالمقتضي هنا ما يترتّب عليه الأثر فعلاً، بعدما كان المقتضي عنده عند التكلّم في أجزاء العلّة هو شأنية ترتّب الأثر.

فعلى تقدير كون المقتضي ما يترتّب عليه الأثر فعلاً، يلزم أن لا يكون المانع موجوداً، وقد فرض أنّ لأجزاء العلّة ترتّباً، ولا يكاد يستند إلى المانع إلّا بعد وجود المقتضي؛ فيلزم أن يكون الشيء حال عدمه مانعاً؛ فيلزم اجتماع النقيضين.

فعلى هذا: لو كان كلامه‌قدس‌سره في «رسالة اللباس المشكوك فيه» مبتنياً على هذا فلا يكون تماماً، اللهمّ إلّا أن يكون مبتنياً على غير ذلك.

ثمّ إنّ ما نسبه[١] أخيراً إلى المحقّق الخونساري والمحقّق صاحب الحاشيةقدس سرهما ـ ولم يحضرني عجالةً كتابهما[٢] ـ بعيد منهم.

الوجه الثالث: ربّما يناقش في مقدّمية ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر بما يمكن استفادته من كلام المحقّق الخراسانيقدس سره أيضاً[٣]، وأشار إليه تلميذه الجليل العلّامة القوچانيقدس سره في تعليقته الأنيقة[٤]؛ من دعوى وحدة رتبة ترك الضدّ مع الضدّ الآخر.

وحاصل ما أفاده يلتئم من اُمور:

الأمر الأوّل: أنّ النقيضين في رتبة واحدة، بمعنى: أنّ نقيض الوجود في ظرف معيّن من الزمان أو المكان، أو في مرتبة من مراتب الواقع ليس إلّا العدم في ذلك الزمان أو المكان أو تلك المرتبة؛ إذ لا تعاند ولا تنافي غير هذا الوجه؛ بداهة أنّه لا يعاند وجود زيد في هذا اليوم ـ مثلاً ـ عدمه في الغد، كما لا يعاند وجوده في هذا المكان عدمه في مكان آخر، كما لا يعاند وجود المعلول في رتبة نفسه عدمه في رتبة العلّة.

الأمر الثاني: أنّ الضدّين أيضاً يكونان في رتبة واحدة ويظهر الحال فيه ممّا ذكرناه في النقيضين؛ ضرورة أنّه لو فرض وجود ضدّ ـ كالسواد مثلاً ـ في زمان معيّن

---

١ ـ فوائد الاُصول ١: ٣٠٨ و ٣٠٩.

٢ ـ اُنظر مطارح الأنظار: ١٠٥ / السطر٣ و٣٦، هداية المسترشدين٢: ٢٢٤.

٣ ـ قلت: حيث قالقدس سره: إنّ المنافاة بين المتناقضين كما لا تقتضي تقدّم ارتفاع أحدهما في ثبوت الآخر، كذلك في المتضادّين... إلى آخر ما ذكره، لاحظ كفاية الاُصول: ١٦١. [المقرّر حفظه الله]

٤ ـ حاشية كفاية الاُصول، العلّامة القوچاني ١: ١١٢، الهامش ٢٣١.

في موضوع مشخّص، فضدّه الغير الجامع معه هو البياض في تلك القطعة من الزمان وفي ذاك الموضوع المشخّص؛ لعدم التنافي والتعاند لو تحقّقا في قطعتين من الزمان أو موضوعين.

وبالجملة: امتناع اجتماع الضدّين وتنافيهما إنّما هو في صورة تحقّقهما في موضوع واحد وزمان فارد، وإلّا فلا تنافي بينهما ولا امتناع، كما لا يخفى.

أضف إلى ذلك: أنّ امتناع اجتماع الضدّين يرجع إلى امتناع اجتماع النقيضين ـ الذي قالوا فيه: إنّه اُمّ القضايا ـ وقد عرفت آنفاً: أنّ الامتناع في اجتماع النقيضين إنّما هو مع وحدة الرتبة، فكذلك في اجتماع الضدّين.

الأمر الثالث ـ وهو لازم الأمرين ونتيجتهما ـ: أنّ أحد الضدّين مع نقيض الآخر في رتبة واحدة. وإن شئت قلت: نقيض أحدهما مع الضدّ الآخر في رتبة واحدة.

وذلك لأنّه إذا ثبت أنّ «ألف» ـ مثلاً ـ ونقيضه ـ وهو «اللا ألف» ـ في رتبة واحدة، وأنّ «ألف» وضدّه ـ وهو «الباء» ـ في رتبة واحدة، فيكون «ألف» ـ وهو أحد الضدّين ـ مع «لا ب» ـ وهو نقيض الآخر ـ في رتبة واحدة.

بداهة: أنّ «الباء» مساوٍ رتبةً مع «ألف»، ورتبة «ألف» مساوٍ مع عدم الألف؛ فالألف مساوٍ لعدم الباء؛ لأنّ مساوي المساوي مساوٍ.

فظهر: أنّه لا يكون ترك أحد الضدّين مقدّمة لوجود الضدّ الآخر، بل هما في رتبة واحدة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلامه قدس سره.

ولكن مع ذلك كلّه: لا يتمّ شيء من الأُمور الثلاثة، مع أنّ عدم تمامية واحد منها كافٍ في بطلانه:

أمّا كون النقيضين في رتبة واحدة: فمنشأ ما ذكره هو خلط القضية السالبة

المحصّلة بالموجبة المعدولة، مع وجود الفرق بينهما؛ فربّما يستعمل إحداهما مكان الأُخرى، فيحصل الاشتباه، مثلاً: وجودنا لا يكون في رتبة واجب الوجود تعالى ـ وهو واضح ـ فعلى ما ذكره يلزم أن يكون عدمنا في تلك الرتبة؛ وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين.

وهو كما ترى؛ لأنّ نقيض كلّ شيء رفعه، لا إثبات العدم له. فنقيض «زيد قائم»، «زيد ليس بقائم»، لا أنّ عدم القيام ثابت له، أي: تكون الرتبة قيداً للمسلوب لا السلب. فنقيض وجود المعلول في رتبة العلّة، سلب وجود المعلول في هذه الرتبة على أن تكون الرتبة قيداً للمسلوب، فإذا لم يصدق وجود المعلول في رتبة العلّة لصدق نقيضه؛ وهو عدم كونه في رتبتها بنحو السلب التحصيلي، لا كون عدمه ثابتاً في الرتبة حتّى يقال: إنّ النقيضين في رتبة واحدة، فتدبّر.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ النقيضين لا يكونان في رتبة واحدة، وليس نقيض الشيء عدمه البديلي ـ بأن يكون العدم في الرتبة ـ بل النقيض رفع الوجود الذي في الرتبة، على أن يكون القيد قيداً للمسلوب.

وبما ذكرنا ـ من عدم وحدة الرتبة في النقيضين ـ يظهر لك الأمر في الضدّين، وأنّهما لا يكونان في رتبة واحدة؛ لأنّ مناط الامتناع في اجتماع الضدّين هو لزوم اجتماع النقيضين[1]. بل حال امتناع اجتماع الضدّين أسوأ من امتناع اجتماع النقيضين؛ لأنّ الممتنع في الضدّين هو الاجتماع في موضوع واحد بحسب وجوده الخارجي،

---

١ ـ قلت: قد كان يشير سماحة الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في غير هذا الموضع: أنّ حديث «مناط امتناع اجتماع الضدّين هو لزوم اجتماع النقيضين» لا يكون له ركن وثيق، بل كما أنّ العقل يحكم بامتناع اجتماع النقيضين، كذلك يحكم بامتناع اجتماع الضدّين أيضاً. والتفصيل يطلب من غير هذا الموضع، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

فلا يكون مربوطاً بالرتب العقلية ؛ لأنّ الرتب العقلية غير مربوطة بالخارج ـ الذي هو ظرف المضادّة ـ وقد يجتمع المترتّبان عقلاً ، خارجاً في زمان واحد ، كالعلّة والمعلول ، فتدبّر .

ولو سلّم كلتا المقدّمتين ، فمع ذلك لا تتمّ الملازمة المدّعاة ؛ وذلك لأنّه لو قلنا : إنّ كلّاً من النقيضين والضدّين في رتبة واحدة ، ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون وجود أحد الضدّين في رتبة نقيض الآخر ، كما هو الشأن في التقدّم والتأخّر الزمانيين أو المكانيين ، لما تقرّر في محلّه : أنّ للرتب العقلية ملاكات خاصّة ، ربّما يكون الملاك موجوداً في الشيء دون ما يكون متّحداً معه في الرتبة .

وذلك لأنّ العلّة متقدّمة على المعلول ، وهو متأخّر عنها بملاك النشوء والترشّح . ولكن لا يوجب ذلك أن يكون ما مع المتقدّم وفي رتبته من حيث صدورهما عن علّة واحدة متقدّماً على هذا المعلول ؛ لعدم وجود الملاك بينه وبين ما هو في رتبة علّته .

وإن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول : إنّ المركّب من عدّة أجزاء ، له تأخّر عن أجزائه ، ولها تقدّم عليه تقدّماً جوهرياً . ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون ما مع أجزائه وفي رتبتها ـ من حيث صدورهما من علّةٍ واحدة ـ متقدّماً على المركّب ؛ لعدم وجود الملاك .

نعم ، ما مع المتقدّم في الزمان أو المكان يكون متقدّماً زماناً أو مكاناً على ذلك الشيء المتأخّر .

ولعلّ منشأ التوهّم هو مقايسة الرتب العقلية بالأزمنة والأمكنة .

فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّه لم يتمّ شيء ممّا ذكر لإثبات أنّ عدم الضدّ في رتبة الضدّ الآخر .

الوجه الرابع: لزوم الدور لو كان ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، قال المحقّق الخراساني‌ﷺ: لو اقتضى التضادّ والتمانع بين الضدّين توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه، توقّف الشيء على عدم مانعه ـ لأجل أنّ عدم المانع من مقدّمات وجوده ـ لاقتضي أن يكون عدم الضدّ متوقّفاً على وجود الآخر؛ توقف عدم الشيء على وجود مانعه، فلو توقّف وجود السواد ـ مثلاً ـ على عدم البياض يلزم توقّف عدم البياض على وجود السواد، وهو دور واضح[1].

وقد تفصّي عن محذور الدور: باختلاف نحوي التعلّق؛ فإنّ التوقّف من إحدى الجانبين فعلي ـ وهو توقّف وجود الضدّ على عدم ضدّه ـ ومن طرف الآخر شأني ـ وهو توقّف عدم الضدّ على وجود الضدّ الآخر ـ لأنّه يتوقّف على فرض ثبوت المقتضي له مع اجتماع سائر الشرائط، غير عدم وجود ضدّه. ولعلّه كان محالاً؛ لانتهاء عدم وجود أحد الضدّين مع وجود الضدّ الآخر إلى عدم تعلّق الإرادة الأزلية به، وتعلّقها بوجود الضدّ الآخر حسب ما اقتضته الحكمة الإلهية، فيكون العدم دائماً مستنداً إلى عدم المقتضي؛ فلا يكاد يكون مستنداً إلى وجود المانع كي يلزم الدور. وبالجملة: التوقّف في طرف الوجود فعلي وفي الطرف الآخر شأني؛ فالموقوف غير الموقوف عليه[2].

فأجاب عنه المحقّق الخراساني‌ﷺ بما حاصله[3]: إنّ ما تفصّي به وإن كان يرفع محذور الدور الاصطلاحي، إلّا أنّ محذور الدور وغائلته ـ وهو توقّف وجود

١ ـ كفاية الأُصول: ١٦١.

٢ ـ قد يقال: إنّ المتفصّي هو المحقّق الخونساري‌ﷺ. أُنظر مطارح الأنظار: ١٠٥.

٣ ـ كفاية الأُصول: ١٦٢.

الشيء (أي الضدّ) على ما يصلح أن يتوقّف عليه ـ بعد باقٍ ، أي : توقّف الشيء على نفسه باقٍ بحاله ؛ ضرورة أنّه كما أنّ توقّف «ألف» على «الباء» و«الباء» على «ألف» محال ـ لتوقّفه على ما يتوقّف عليه ـ فكذلك لو توقّف «ألف» على ما يصلح أن يتوقّف عليه يكون محالاً[1].

ولا يخفى : أنّ ما ذكر في هذا المضمار ـ من توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه ، أو توقّف عدم الضدّ على وجود الضدّ الآخر ، وأنّ توقّف وجود الشيء على عدم ضدّه فعلي وتوقّف عدم الضدّ على وجود الضدّ شأني ، إلى غير ذلك من العبائر الدالّة على أنّ للعدم أو عدم المضاف شأناً وحظّاً من الوجود ، بحيث يكون موقوفاً على شيء أو يتوقّف عليه أمر وجودي ـ غير صحيح ؛ لما تقدّم غير مرّة : أنّ الأعدام ـ ولو المضاف منها ـ باطلات صرفة وعاطلات محضة ، لا حظّ لها من الوجود ؛ فلا تتوقّف على شيء ولا يتوقّف عليها شيء ، والحظّ والتأثير والتأثّر إنّما هو للوجود .

هذا إجمال المقال في المقام . ومع ذلك نقول : إنّ المطاردة والتمانع بين الضدّين لو اقتضى التوقّف فإنّما تقتضي توقّف وجود أحدهما على عدم الآخر ووجود الآخر على عدم هذا ، لا عدم الآخر على وجوده . مثلاً : لو تعاند السواد مع البياض ، وتوقّف وجود البياض على عدم السواد ، فمقتضاه توقّف وجود السواد على عدم البياض ،

---

١ ـ قلت : وبالجملة ـ كما أُفيد ـ : إنّ عدم الصلاة ـ مثلاً ـ موقوف شأناً على وجود الإزالة ؛ بمعنى أنّه لو وجد المقتضي وسائر الشرائط لإتيان الصلاة ، ووجد ضدّها ـ وهو الإزالة ـ أيضاً ، يكون عدم الصلاة لا محالة مستنداً إلى وجود ضدّها ـ وهو الإزالة ـ والمفروض : توقّف وجود الإزالة فعلاً على ترك الصلاة ؛ فيكون ترك الصلاة موقوفاً على نفس هذا الترك ؛ فلم ترتفع محذور الدور ـ وهو توقّف الشيء على نفسه ـ بجعل التوقّف من طرف العدم شأنياً ، فتدبّر . [المقرّر حفظه الله]

لا عدم السواد على وجود البياض؛ لأنّ المطاردة بين العينين.

نعم، لو كانت المطاردة ـ مضافاً إلى كونها بين العينين ـ بين عدمهما أيضاً لتمّ ما ذكر؛ لأنّه لأجل المطاردة العدمية بينهما أيضاً يطارد عدم كلّ منهما عدم الآخر، ويتوقّف عدم أحدهما على عدم الآخر، وهو ملازم لوجود الآخر؛ فيلزم محذور الدور، لا الدور المصطلح؛ لأنّ وجود السواد يتوقّف على عدم البياض؛ للمطاردة بين الوجودين، وعدم البياض يتوقّف على عدم السواد الملازم لوجود السواد؛ فيلزم محذور الدور.

ولكنّه تخيّل محض؛ لما أشرنا أنّ المطاردة إنّما هي بين العينين، وما لم يكن موجوداً عدم صرف وباطل محض، فما ظنّك بمطاردته.

ولعلّ منشأ ذلك ما قد يوجد في كتب المعقول؛ فإنّهم كما يعبّرون عن علّية الوجود لوجود شيء، فكذلك قد يعبّرون بأنّ الماهية علّة لماهية، وأنّ العدم علّة للعدم. وقد يقولون: إنّ للأعدام المضافة حظاً من الوجود، إلى غير ذلك من العبائر الموهمة أنّ للأعدام أو الأعدام المضافة شيئيةً وتأثيراً.

ولكن الخبير المتضلّع متفطّن على أنّ ذلك منهم لاستئناس أذهان المبتدئين في ابتداء الأمر لفهم بعض المطالب، وإلّا فهم مصرّحون في أواسط الأمر ونهايته: أنّ الأعدام باطلات محضة وعاطلات صرفة لا تكاد تشمّ رائحة الوجود، فضلاً عمّا هو عارض له.

فينبغي للمتدرّب في كلّ علم وفنّ أن يأخذه من أهل علمه وفنّه ويتأمّل في جميع أطرافه وجوانبه، ولا يأخذه من غير أهله، ولا يعترض على كلّ ما يلاحظه ويشاهده مع عدم التدبّر والتأمّل فيه وفي جوانبه وأطرافه.

ألا ترى: أنّ الشيخ الرئيس أبا علي سينا مع نبوغه وعظمة منزلته ـ بحيث

حكي: أنّه ألّف كتاب «القانون» الذي يُعدّ من أنفس كتب الطبّ، بحيث كان مصدراً للأعاظم والأكابر في ٢٣ يوماً ـ فقد حكي عنه أنّه قال عندما وصل إلى كتاب ما وراء الطبيعة لأرسطو: كنت أُطالعه وأُكرّر النظر فيه أربعين مرّة، ومع ذلك لم أكد أفهمه، وكنت أتوسّل وأستمدّ من المبادئ العالية لفهمه[1].

وترى مع ذلك توجد إشكالات عليه، فما ظنّك بغيره!

وبالجملة: لابدّ من الدقّة والتأمّل في كلمات القوم حتّى لا يختلط عليه الأمر، كما وقع الخلط من بعضهم.

فنقول: مراد قائل تلك العبارات: أنّ العدم باطل صرف وعاطل محض مطلقاً ـ حتّى العدم المضاف ـ ولا حظّ له من الوجود وبركاته، والحظّ والبركة إنّما هو لما أُضيف إليه العدم.

ومجرّد كون العدم المضاف قابلاً للإدراك لو أوجب له حظّاً من الوجود، لكان العدم المطلق أيضاً كذلك؛ لأنّه أيضاً يقبل الإدراك في الجملة، فتدبّر.

فتحصّل: أنّه لم تكن للأعدام مطلقاً كاشفية عن الخارج والواقع، فجميع الآثار والأحكام والبركات مسلوبة عنها بالسلب التحصيلي. ففي الموارد التي ظاهرها إثبات شيء ثبوتي للعدم أو العدمي ـ مثل قولهم: إنّ عدم العلّة علّة للعدم، أو عدم المانع شرط ـ فهو مسامحة في التعبير في مقام تفهيم المُبتدي وتقريب المعنى إلى ذهنه، وإلّا فالعدم باطل محض لا علّية له ولا شرطية، بل الوجود علّة ومانع.

ففي الموارد التي ظاهرها إثبات شيء ثبوتي للعدم أو العدمي بنحو القضية الموجبة أو الموجبة المعدولة المحمول أو السالبة المحمول، فلابدّ وأن يرجع إلى السالبة

---

١ ـ راجع أعيان الشيعة ٦: ٧٣.

المحصّلة بانتفاء الموضوع، كما أشرنا آنفاً في قولنا: «شريك الباري ممتنع»؛ فإنّه وإن كانت بحسب الظاهر قضية موجبة إلّا أنّ مغزاه قضية سالبة؛ لأنّ معناه: أنّه ليس شريك الباري بموجود البتّة، والسالبة المحصّلة يصدق بانتفاء الموضوع.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا تعلم: أنّ مقدّمية العدم للوجود وتوقّفه عليه كلام شعري لا أساس له، فما وقع في كلامهم ممّا يوهم خلاف ذلك ـ مثل أنّهم ربّما يعبّرون: أنّ عدم المانع من مقدّمات وجود الشيء ـ مسامحة في التعبير، ومرادهم بذلك مضادّة وجوده للآخر.

توجيه مقال المحقّق الأصفهاني

ولعلّه بما ذكرنا يمكن الاعتذار عمّا وقع في كلام المحقّق الأصفهاني تَيِّئُ في المقام؛ من أنّ عدم الضدّ وخلوّ الموضوع عن الضدّ ـ كالسواد مثلاً ـ متمّم لقابلية الموضوع لعروض الضدّ ـ كالبياض ـ ولا ضير في كون العدم الذي لا ذات له شرطاً لثبوت شيء لشيء؛ لأنّ القابليات والاستعدادات والإضافات وأعدام الملكات كلّها لا مطابق لها في الخارج، بل شؤون وحيثيات انتزاعية لأُمور موجودة، وثبوت شيء لشيء لا يقتضي أزيد من ثبوت المثبت له بنحو يناسب ثبوت الثابت[1]، انتهى.

فإنّ الظاهر: أنّ هذا المحقّق ـ مع نبوغه وكونه من مهرة الفنّ ـ غير ملتزم بما ذكره، ولعلّه وقع منه مماشاة للقوم، أو من غير التفات وتوجّه لما هو المحقّق في محلّه من عدم التأثير والتأثّر في العدميات.

وكيف يرضى تَيِّئُ مع حذاقته في المعقول بأنّ عدم الضدّ وعدم البياض مثلاً من مصحّحات قابلية المحلّ والموضوع لقبول الضدّ؛ وهو السواد؟!

١ ـ نهاية الدراية ٢: ١٨٣.

وكيف يرضى ويسوّي بين أعدام الملكات والقابليات والاستعدادات والإضافات ؟ ! مع أنّ لها نحواً من الوجود وهي من مراتب الوجود ، وإن لم تكن بحيث تمكن الإشارة إليها ، والأعدام مطلقاً ـ حتّى الأعدام المضافة وأعدام الملكات ـ لا حظّ لها من الوجود أصلاً ، وإنّما الحظّ والتحقّق للمضاف إليها وملكاتها ، كما أشرنا آنفاً .

وكيف يرضى ؟ ! ويفرّق ويقول بعدم توقّف العدم على الوجود ؛ مدّعياً استحالة تأثير الموجود في المعدوم ، معترفاً بأنّه ليس بشيء ، ولكن يقول بإمكان توقّف الموجود عليه . . . إلى آخر ما ذكره ، مع أنّهما يرتضعان من ثدي واحد ؟ ! بداهة أنّه إذا كان العدم ـ ولو المضاف ـ ليس بشيء ـ كما هو كذلك ـ فكما لا يكاد يتوقّف على الوجود فكذلك لا يتوقّف عليه الوجود ، فتدبّر .

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله : أنّ مقدّمية ترك أحد الضدّين لوجود الضدّ الآخر غير مستقيمة .

فظهر : أنّ الأمر الأوّل من الأُمور التي لابدّ منها في إثبات حرمة الضدّ من ناحية المقدّمية غير تمام . هذا كلّه في الأمر الأوّل من الأُمور التي يتوقّف عليها اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه . وقد عرفت ـ لعلّه بما لا مزيد عليه ـ أنّ ترك الضدّ لم يكن مقدّمة لفعل ضدّه .

عدم وجوب مقدّمة الواجب

وأمّا الأمر الثاني وهو وجوب مقدّمة الواجب فقد عرفت بما لامزيد عليه : أنّ مقدّمة الواجب غير واجبة . وغاية ما يكون هي اللابدّية العقلية ؛ فمع عدم تمامية هذا الأمر ـ لو تمّ الأمر الأوّل ـ فلا تكاد تنتج مسألة اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه .

عدم اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العامّ

وأمّا الأمر الثالث ـ وهو اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن نقيضه ؛ أي الضدّ العامّ ـ فقد تقدّم : أنّه إن تمّ الأمران ؛ بأن كان ترك الضدّ ـ وهو الصلاة مثلاً ـ مقدّمة لفعل ضدّه ـ وهو الإزالة ـ وقلنا بأنّ مقدّمة الواجب واجب ، فلابدّ للقول بالاقتضاء من إثبات أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ ، والمراد به نقيض الشيء سواء كان عدمياً أو وجودياً كما في المقام ؛ فإنّ الصلاة ـ مثلاً ـ ضدّ عامّ لترك الصلاة التي تكون مقدّمة لإزالة النجاسة التي هي أهمّ ؛ فتكون الصلاة منهياً عنها ؛ فتقع باطلة .

ولكن الذي يقتضيه النظر ، عدم تمامية هذا الأمر أيضاً ؛ لأنّه إن أُريد بالاقتضاء أنّ الأمر بالشيء عين النهي عن ضدّه العامّ ، بحيث يكون مرجع الأمر بالشيء كالإزالة مثلاً بعثاً إليها وزجراً عن تركها ، ففيه : أنّه خلاف الضرورة ولا يقبله العقل السليم ، بل الضرورة على خلافه .

وإن شئت قلت : إنّه لا دلالة للأمر بشيء على الزجر ؛ لا بهيئته ولا بمادّته ؛ لأنّ هيئة الأمر موضوعة للبعث ، والمادّة موضوعة لنفس الطبيعة ، وشيء منهما لا يدلّان على النهي عن الضدّ . وليس للمجموع منهما ـ أيضاً ـ وضع على حدة .

وإن أُريد بالاقتضاء : أنّ الأمر بالشيء يدلّ ـ دلالة تضمّنية ـ على النهي عن ضدّه ، فهو أيضاً غير معقول ؛ بداهة أنّه لا يعقل أن يقال : إنّ هيئة الأمر ومادّته موضوعة للأمر بالشيء والنهي عن ضدّه ؛ أي مجموعها . وما يوجّه لذلك بأنّ الأمر موضوع لطلب الفعل مع المنع عن الترك ، ففساده أوضح من أن يخفى .

وإن اُريد بالاقتضاء دلالته عليه بالالتزام؛ بمعنى أنّ من يريد من شخص فعلاً يريد عدم تركه؛ لأنّ الإرادة التشريعية إرادة البعث، فإذا بعث المولى إلى شيء ففي ارتكازه إرادة الزجر عن تركه، بحيث لو توجّه إليه لزجره، نظير ما يقال في مقدّمة الواجب: إنّ إرادة إيجاب المقدّمة ارتكازي، بحيث لو توجّه إليها لأمر بها، كما هو الشأن في إنقاذ الولد الغريق الذي غفل عنه والده.

ففيه: أنّه إذا تعلّقت الإرادة التشريعية الإلزامية بشيء لا معنى لتعلّق إرادة اُخرى بترك تركه؛ لعدم تحقّق مبادئ الإرادة وغايتها؛ لأنّ غايتها هي الوصول إلى المبعوث إليه، ومع إرادة الفعل والبعث إليه لا معنى لبعث إلزامي آخر لترك تركه.

وبالجملة: بعد الأمر بالإزالة يكون الزجر عن تركها لغواً؛ فلا تتحقّق مبادئ الإرادة فيه، ولا غاية للإرادة التشريعية بترك تركه.

مع أنّه فرق بين المقام وحديث إنقاذ الولد الغريق؛ لأنّه لو كان المقام مثله فلابدّ له وأن يزجر عنه عند الالتفات، كما هو الشأن في توجّه الوالد لغرق ولده، مع أنّه لم ينه عنه ولم يزجره عنه.

نعم، بناءً على ما ذكروه في باب مقدّمة الواجب ـ من حديث تولّد إرادة المقدّمة من ذيها قهراً عليه ـ وإن كان له وجه، إلّا أنّه قد عرفت عدم تماميته، وأنّ للمقدّمة مبادئ تخصّها، كذي المقدّمة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لو تمّ الأمران، ولكن الأمر الثالث غير تمام، فاتّضح ممّا ذكر: أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ من جهة المقدّمية. كما ظهر ضمناً عدم اقتضائه للنهي عن ضدّه العامّ أيضاً.

ذكر وإرشاد

قال شيخنا العلّامة الحائريﷺ : الحقّ ـ كما ذهب إليه الأساطين من مشايخنا ـ هو عدم التوقّف والمقدّمية ؛ لا من جانب الترك ، ولا من جانب الفعل :

أمّا عدم كون ترك الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه : فلأنّ مقتضى مقدّميته لزوم ترتّب عدم ذي المقدّمة على عدمه ؛ لأنّه معنى المقدّمية والتوقّف ، فعلى هذا : يتوقّف عدم وجود الضدّ على عدم ذلك الترك المفروض كونه مقدّمة ، وهو فعل الضدّ الآخر ، والمفروض : أنّ فعل الضدّ أيضاً يتوقّف على ترك ضدّه الآخر ؛ ففعل الضدّ يتوقّف على ترك ضدّه كما هو المفروض ، وترك الضدّ يتوقّف على فعل ضدّه ؛ لأنّه مقتضى مقدّمية تركه[1] ، انتهى .

وفيه : أنّ ما ذكرهﷺ خلط حيثية الوجود بالعدم ؛ لأنّ عدم الترك لا يكون فعل الضدّ الآخر حقيقة ـ كما هو أوضح من أن يخفى ـ فالموقوف غير الموقوف عليه .

مضافاً إلى أنّه قد عرفت بما لا مزيد عليه : أنّ العدم باطل محض وعاطل صرف ، ولا معنى لكونه موقوفاً على شيء أو يكون شيء موقوفاً عليه ، فتدبّر .

هذا كلّه في الوجه الأوّل ـ وهو إثبات حرمة الضدّ من ناحية كون الترك مقدّمة لفعل ضدّه ، وقد عرفت ـ لعلّه بما لا مزيد عليه ـ عدم تماميته .

---

١ ـ درر الفوائد ، المحقّق الحائري : ١٣٥ .

الوجه الثاني

إثبات اقتضاء الأمر بالشيء

النهي عن ضدّه الخاصّ من ناحية الاستلزام وتزييفه

ربّما يستدلّ لحرمة الضدّ الخاصّ من جهة الاستلزام، وحاصله: أنّه لو لم نقل بأنّ ترك الضدّ مقدّمة لفعل الضدّ فلا أقلّ من كونه ملازماً له، والمتلازمان يمتنع أن يختلفا من حيث الحكم.

وبالجملة: إذا لم يكن عدم الضدّ مقدّمة لفعل ضدّه فلا أقلّ من كونه ملازماً له، فإذا وجب الضدّ الأهمّ يمتنع أن يكون عدم ضدّه مباحاً، بل يكون واجباً.

وقد ذكر هذا الوجه بنحو الإشارة في كلماتهم.

وتقريب هذا الوجه ـ كالوجه الأوّل ـ يبتني على تمامية اُمور ثلاثة:

الأوّل: أنّ وجود كلّ من الضدّين مع عدم ضدّه متلازمان.

الثاني: أنّ المتلازمين محكومان بحكم واحد لا محالة.

الثالث: أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ.

يوجّه للأمر الأوّل: أنّ عدم الضدّ لازم وجود الضدّ الآخر أو ملزومه؛ لأنّه بعد ما امتنع اجتماع الضدّ مع ضدّه الآخر في موضوع واحد ـ لمكان المضادّة ـ فلابدّ وأن يصدق عليه نقيض الضدّ الآخر لئلّا يلزم ارتفاع النقيضين.

نعم، حيث إنّ صدق العدم على الوجود لا يكاد يكون ذاتياً فلابدّ وأن يكون عرضياً بنحو التلازم في الصدق وهو المطلوب. مثلاً: السواد إذا تحقّق في موضوع

يمتنع صدق البياض عليه ـ لمكان الضدّية ـ فإذن لابدّ وأن يصدق عليه نقيضه ـ وهو اللابياض ـ وإلّا يلزم ارتفاع النقيضين. وحيث إنّه عدمي لا يصدق على السواد ـ الذي هو أمر وجودي ـ إلّا عرضاً.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّ بين وجود أحد الضدّين وعدم الضدّ الآخر ملازمة وجوداً.

ويوجّه للأمر الثاني: أنّه لو تمّ أنّ وجود كلّ من الضدّين مع عدم الآخر متلازمان وجوداً، فلابدّ وأن يكونا محكومين بحكم واحد بعد عدم خلوّ واقعة عن الحكم.

وذلك لأنّه إن وجب أحد المتلازمين، فالمتلازم الآخر لو لم يكن واجباً لكان جائز الترك، الجامع بين غير الحرمة من الأحكام الباقية. فإذا ترك: فإمّا أن يكون الآخر باقياً على وجوبه المطلق أو لا، فعلى الأوّل يلزم التكليف بالمحال؛ لأنّه عند ترك الملازم لا يمكن أن يأتي بالآخر، والتكليف به محال. وعلى الثاني يلزم خروج الواجب المطلق عن وجوبه بلا وجه وسبب.

ويوجّه للأمر الثالث: أنّ الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضدّه العامّ، وقد عرفت: أنّ المراد بالضدّ العامّ مطلق نقيض المأمور به، وهو هنا فعل الصلاة.

فمع التلازم بين ترك الصلاة والإزالة مثلاً ـ كما هو مقتضى الأمر الأوّل ـ وأنّ ترك الصلاة واجب عند الأمر بالإزالة ـ كما هو مقتضى الأمر الثاني ـ وأنّ فعل الصلاة محرّم ـ بمقتضى الأمر الثالث ـ يتمّ المطلوب؛ وهو استلزام الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ.

هذا غاية ما يوجّه به لاستلزام أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه.

تزييف الوجه الثاني بعدم تمامية الأُمور المتوقّفة عليها

ولكن التحقيق يقتضي عدم تمامية شيء من الأُمور الثلاثة :

أمّا الأمر الأوّل ففيه : أنّه خلط القضية السالبة المحصّلة بالموجبة المعدولة المحمول ، أو السالبة المحمول . وعدم الفرق بينها أورث انحرافات واشتباهات للأعلام ، وكم أورث إهمال القيود والحيثيّات وعدم الافتراق بين القضايا اشتباهات في العقليات والنقليات ، فلابدّ للمتدرّب من التحفّظ على الحيثيات والجهات حتّى لا يختلط ولا يشتبه عليه الأمر .

وذلك لما قلنا غير مرّة وتقرّر في محلّه : أنّ نقيض كلّ شيء رفعه أو مرفوع به ، لا إثبات هذا الرفع . فنقيض صدق البياض على شيء ، عدم صدق البياض عليه على نعت السلب التحصيلي ، لا صدق عدم البياض على نحو الموجبة المعدولة المحمول أو الموجبة السالبة المحمول .

ولتوضيح ذلك نقول : فرق بين نقيض المفردات ونقيض القضايا ، فكلّ عنوان إذا تعلّق عليه حرف النفي يكون بينهما مناقضة ، فنقيض البياض ، عدم البياض . ولا معنى للصدق والكذب في المفردات ؛ لأنّهما من شؤون القضايا ، ولا يترتّب على المعنى التصوّري أثر أصلاً .

والتناقض في القضايا لابدّ وأن يكون في معنى تصديقي ، لا برفع الموضوع أو المحمول . فإذا كان الحكم في أصل القضية ايجاباً فنقيضها رفعها ، ومقتضى رفعها هو كون الحكم في النقيض سالبة محصّلة ، لا رفع الموضوع أو المحمول .

وبالجملة : مدركاتنا على قسمين : فقسم منها مدرك تصوّري ، والقسم الآخر

مدرك تصديقي. والأوّل لا يكون له حكم؛ فلا يكون له صدق وكذب أصلاً؛ فلا يترتّب عليه أثر أصلاً. وأمّا القسم الثاني فله حكم، فيكون له صدق وكذب.

فنقيض المفرد إنّما هو رفعه؛ فنقيض الوجود هو رفع الوجود؛ وهو العدم. وأمّا في القضية فلابدّ وأن يكون نقيضه معنى تصديقياً، وهو ليس إلّا رفع الربط والنسبة. وأمّا رفع الموضوع أو المحمول، فلا يكون نقيضاً في القضية.

فعلى هذا: نقيض صدق البياض على الشيء، عدم صدق البياض عليه على نعت السلب التحصيلي، لا صدق عدم البياض عليه على نعت الإيجاب العدولي، أو الموجبة السالبة المحمول؛ لأنّ العدم لا شيئية له، فكيف يكون ملازماً لشيء ويصدق على الوجود؟!

وبالجملة: يمتنع أن يكون العدم صادقاً على الوجود وملازماً له[1]. فظهر: عدم تمامية الأمر الأوّل.

وأمّا الأمر الثاني ففيه أوّلاً: أنّه لم يدلّ دليل على عدم خلوّ كلّ واقعة عن الحكم.

لأنّه تارةً: يكون للشيء اقتضاء للإتيان لزوماً، فيكون واجباً.

وأُخرى: يكون له اقتضاء للترك لزوماً، فيكون حراماً.

وثالثة: يكون له اقتضاء الإتيان من غير لزوم، فيكون مستحبّاً.

---

١ ـ قلت: هذا مضافاً إلى ما أفاده سماحة الأُستاد ـ دام ظلّه ـ في «المناهج»: من أنّ التلازم في الوجود يقتضي عروض الوجود للمتلازمين، فيلزم اجتماع النقيضين. فالغلط ناشٍ من عدم اعتبار الحيثيات، وتقديم الحمل على السلب، وعدم التفريق بين السوالب المحصّلة والموجبات المعدولة، وكم له من نظير! لاحظ مناهج الوصول ٢: ١٨. [المقرّر حفظه الله]

ورابعة: يكون له اقتضاء الترك من غير لزوم، فيكون مكروهاً.

وخامسة: يكون له اقتضاء كليهما، وهو المعبّر عنه بالإباحة الشرعية.

وسادسة: لا يكون فيه اقتضاء شيء منهما، وهو الإباحة العقلية.

وقد يكون الشيء باقياً على الإباحة الأصلية، ولم يكن للشارع جعل هناك؛ لأنّ جعل الإباحة بلا ملاك لغو، فيخلو عن الجواز الشرعي، بل باقٍ على إباحته الأصلية، كالتسرّي فإنّ السُرّية ـ بضمّ السين، وهي الأمة ـ مباح للشخص بالإباحة الأصلية.

وفرق بين الإباحة العقلية والإباحة الشرعية؛ فإنّ الأوّل منهما تصحّ أخذها في ضمن العقد وبالاشتراط تصير واجبة، بخلاف الثاني فإنّه لا تصحّ؛ لأدائه إلى أخذ شرط مخالف للكتاب أو السنّة ضمن العقد؛ فإنّه لا يصحّ، كما لا يصحّ إيجاب الحرام في ضمن العقد.

وبالجملة: كما لا يصحّ إيجاب الحرام في ضمن العقد ـ لكونه شرطاً مخالفاً للكتاب أو السنّة ـ فكذلك إيجاب ما كان مباحاً بأصل الشريعة مخالف لهما.

ولعلّ الغفلة عمّا ذكرنا أوقع بعضهم في حيص وبيص في أخذ الشروط في المعاملات؛ فقد يرى أنّ شيئين يكونان مباحين ومع ذلك يصحّ أخذ أحدهما في ضمن العقد دون الآخر ويعلّل عدم الجواز بأنّه شرط مخالف للكتاب أو السنّة.

فقال بعض المحقّقين: إنّ الإباحة على قسمين: فقسم منها يكون في الشيء اقتضاء الإباحة وتساوي الفعل والترك بأصل الشريعة. وقسم لا يقتضي شيئاً منهما، بل لا اقتضاء محض بالنسبة إلى الفعل أو الترك ويكون مباحاً بالإباحة العقلية. فكلّ ما كان من قبيل القسم الأوّل فلا يصحّ أخذه في ضمن العقد؛ لاستلزامه شرطاً مخالفاً

للشريعة، وأمّا إذا كان من قبيل القسم الثاني فتصحّ.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ القول بعدم خلوّ الواقعة عن الحكم الشرعي غير وجيه.

وثانياً: لو سلّم ذلك فإنّما هو في الوقائع الثابتة التي يكون للبعث أو الزجر فيها معنى محصّل، لا الأعدام التي هي باطلات محضة، فهي خارجة عن حريمها، فلا تكون محكومة بحكم أصلاً.

مع أنّه يلزم أن تكون هناك أحكام غير متناهية بعدد الأعدام المفروضة، وهو كما ترى.

وبالجملة: لأجل أنّ الأعدام باطلات محضة فلابدّ من تأويل المواضع التي توهم تعلّق التكليف فيها بالترك، كوجوب تروك الإحرام في الحجّ، ووجوب تروك المفطرات في الصوم؛ فيقال: إنّ وجود تلك الأشياء مانع عن انعقاد الإحرام أو مضرّ به، أو إنّها مبطلة للصوم.

فتحصّل: أنّ كون الترك أو العدم واقعة من الوقائع ـ حتّى يستحيل خلوّها عن حكم من الأحكام الشرعية ـ ممنوع؛ لأنّه ليس بشيء حتّى يكون فعلاً للمكلّف ويتعلّق الحكم به.

وثالثاً: لو سلّم ذلك لا يلزم منه ما ذكره، كما لايخفى. وذلك لأنّ غاية ما يقتضيه هو خروج اللازم عن كونه لازماً، لا لزوم التكليف بالمحال، أو خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً، فتدبّر.

وأمّا الأمر الثالث: فقد عرفت ـ لعلّه بما لا مزيد عليه ـ أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه العامّ؛ لا بنحو العينية، ولا بنحو الجزئية، ولا بنحو اللزوم.

فتحصّل: أنّ القول باستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضدّه الخاصّ أيضاً غير تامّ.

تفصيل المحقّق النائيني في الاقتضاء وتزييفه

فصّل المحقّق النائيني ﴿﴾ بين الضدّين اللذين لا ثالث لهما، وبين ما يكون لهما ثالث؛ باستلزام الأمر بالشيء النهي عن ضدّه في الأوّل، دون الثاني.

فقال في الأوّل: إنّ الأمر بأحد الضدّين يلازم الأمر بعدم ضدّه الآخر عرفاً؛ وذلك مثل الحركة والسكون والاجتماع والافتراق ـ بناءً على أن يكون السكون والافتراق وجوديين؛ فإنّ الحركة وإن لم تكن مفهوماً عين عدم السكون، ولا الاجتماع عين عدم الافتراق مفهوماً؛ بداهة أنّه لا يكون عدم السكون عقلاً عين الحركة بل يلازمها، وكذا لا يكون عدم الافتراق عين الاجتماع عقلاً بل يلازمها؛ لأنّ العدم لا يتّحد مع الوجود خارجاً، ولا يكون هو هو مفهوماً، إلّا أنّه خارجاً يكون عدم السكون عبارة عن الحركة، وعدم الافتراق عبارة عن الاجتماع بحسب التعارف العرفي؛ فيكون الأمر بأحدهما أمراً بالآخر، بحيث لا يرى العرف فرقاً بين أن يقول: «تحرّك»، وبين أن يقول: «لا تسكن»، ويكون مفاد إحدى العبارتين عين مفاد الأُخرى.

فيكون حكم الضدّين اللذين لا ثالث لهما حكم النقيضين، من حيث إنّ الأمر بأحدهما أمر بعدم الآخر، وإن كان في النقيضين أوضح، من جهة أنّ عدم العدم في النقيضين عين الوجود خارجاً، وليس الأمر في الضدّين كذلك، إلّا أنّ العرف لا يرى فرقاً بينهما، والأحكام إنّما تكون منزّلة على ما هو المتعارف العرفي.

فدعوى: أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه الخاصّ فيما لا ثالث لهما، ليس بكلّ البعيد.

وأمّا في الضدّين اللذين لهما ثالث فقال بعدم الاقتضاء؛ لا عقلاً، وهو واضح، ولا عرفاً؛ إذ لا يكون «صلّ» ـ مثلاً ـ بمعنى: «لا تَبع ولا تأكل» ـ مثلاً ـ حتّى عند العرف... إلى أن قال: هذا كلّه إذا كان بين الشيئين تناقض أو تضادّ، وأمّا إذا كان بين الشيئين عدم وملكة فالظاهر أنّه ملحق بالنقيضين في الموضوع القابل لهما، حيث إنّ الأمر بأحدهما يلازم النهي عن الآخر باللزوم بالمعنى الأخصّ. فالأمر بالعدالة يلزمه النهي عن الفسق، كما لا يخفى[1].

وفيه **أوّلاً**: أنّ مقتضى ما ذكره كون الحيثية الوجودية عين الحيثية العدمية، وهو كما ترى، ولا يتسامح في ذلك العرف.

وبالجملة: دعوى أنّ العرف لا يفرق بين الحركة وعدم السكون ـ مثلاً ـ بحيث لا يرى فرقاً بين الحيثية الوجودية والعدمية، ولم يفرق بين الأمر والنهي، ويكون في نظره «تحرّك» عين «لا تسكن»، ظاهر البطلان.

وثانياً: لو تمّ ما ذكره عند العرف فلا يفيد ذلك في إثبات مطلوبه؛ لأنّ مقتضى ما ذكره: أنّ الأمر بالسكون عين النهي عن الحركة، فلا يكون عند العرف شيئان يكون الأمر بأحدهما مقتضياً للنهي عن الآخر، مع أنّ مدّعي الاستلزام يدّعي: أنّه إذا تعلّق أمر بشيء فهنا نهي متعلّق بضدّه، فهناك شيئان، فما أفاده غير مرتبط بما نحن فيه، فتدبّر.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٣٠٤ ـ ٣٠٥.

تبيين مقال واستدراك

قد عرفت: أنّهم استدلّوا لاقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه بدليلين: أحدهما من ناحية المقدّمية، والآخر من ناحية الاستلزام. وقد عرفت ـ لعلّه بما لا مزيد عليه ـ عدم تمامية الدليلين لإثبات حرمة الضدّ؛ لابتنائهما على أُمور غير نقية.

ولكن ينبغي الإشارة إلى أنّهما إنّما يعدّان دليلين مستقلّين على القول بوجوب مطلق المقدّمة. وأمّا على القول بالمقدّمة الموصلة فيرجع الدليلان إلى دليل واحد، ويكون اتّحاد المتلازمين في الحكم من متمّمات الدليل الأوّل.

وبالجملة: على القول بوجوب المقدّمة الموصلة لابدّ من ضمّ دليل آخر إلى الدليل الأوّل؛ وهو لزوم كون المتلازمين محكومين بحكم واحد، وذلك لما أشرنا: أنّ الدليل الأوّل ملتئم من أُمور ثلاثة:

١ ـ مقدّمية ترك الضدّ للضدّ الآخر.

٢ ـ كون مقدّمة الواجب واجبة.

٣ ـ اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العامّ.

فلو تمّت هذه الأُمور فمقتضاها ـ على تقدير كون مطلق المقدّمة واجبة ـ هو أنّ ترك الصلاة الذي يكون مقدّمة لفعل الإزالة واجب، وضدّه العام ـ حسب ما عرفت ـ هو فعل الصلاة؛ فتكون محرّمة؛ فتقع باطلة. فتتمّ صورة الاستدلال، من دون احتياج إلى ضمّ كون المتلازمين متّحدين في الحكم.

وأمّا على وجوب المقدّمة الموصلة فحيث إنّ الواجب ليس مطلق ترك الصلاة

بل الترك المقيّد بالإيصال وليس نقيضه إلّا ترك هذا الترك، لا فعل الضدّ والترك المجرّد ـ لما أشرنا أنّه لا يكون لشيء واحد نقيضان ـ وواضح: أنّ ترك هذا الترك ينطبق على الترك المجرّد وعلى فعل الصلاة، ولكن انطباقه على فعل الصلاة عرضي، وأمّا انطباقه على الترك المجرّد ذاتي، فليس ترك هذا الترك عين فعل الصلاة، بل يلازمه إذا تحقّق في ضمنها.

فإثبات حرمة الضدّ لا يتمّ على القول بالمقدّمة الموصلة إلّا بالتشبّث بذيل دليل الاستلزام؛ فيقال: حيث إنّ المتلازمين متّحدان في الحكم، ولا يمكن أن يكون أحدهما محكوماً بغير ما حكم به الآخر، فيحتاج هذا القول ـ مضافاً إلى الأُمور الثلاثة ـ إلى إثبات أنّ ترك ترك الصلاة ملازم لفعل الصلاة، فإذا حرم يحرم ما يلازمه؛ فيحرم فعل الصلاة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه على تقدير كون المقدّمة الموصلة واجبة لا يمكن إثبات المطلب من ناحية المقدّمية إلّا بضمّ دليل الاستلزام به، فإذن يتّحد الدليلان.

هذا ما أفاده سماحة الأُستاد ـ دام ظلّه ـ في يوم، وحاصله: أنّه على القول بوجوب مطلق المقدّمة يمكن عدّ كلّ من المقدّمية والاستلزام دليلاً مستقلّاً. وأمّا على القول بالمقدّمة الموصلة فلا يتمّ الاستدلال بالمقدّمية إلّا بأن ينضمّ إليها دليل الاستلزام.

ولكن استدرك ـ دام ظلّه ـ في اليوم التالي وقال بأنّه على القول بوجوب مطلق المقدّمة لابدّ وأن ينضمّ إليها دليل الاستلزام أيضاً؛ لأنّه ـ كما ذكرنا في وجوب المقدّمة الموصلة ـ أنّ الذي يحكم به العقل ويشهد عليه الوجدان على تقدير ثبوت الملازمة ـ بعد إرجاع الحيثية التعليلية في الأحكام العقلية إلى الحيثية التقييدية ـ هو وجوب عنوان الموصل بما هو موصل.

فنقول هنا: إنّه لو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، نقول بأنّ الواجب هو عنوان الموقوف عليه بما هو موقوف عليه، لا المقدّمة بالحمل الشائع، والمقدّمة وإن كانت تنطبق عليها عناوين كثيرة ـ انطباقاً ذاتياً أو عرضياً ـ ولكن لا تجب لشيء منها إلّا لانطباق عنوان الموقوف عليه بما هو موقوف عليها، فالواجب على تقدير وجوب مطلق المقدّمة إنّما هو الموقوف عليه بما هو موقوف عليه.

فإذن: حيث إنّه لم يكن فيما نحن فيه ترك الضدّ ـ بما هو ترك ـ مقدّمة لفعل الضدّ الآخر، بل بما هو موقوف عليه، فنقيضه هو ترك الموقوف عليه بما هو موقوف عليه. وواضح: أنّه ليس عين فعل الصلاة وذاتها، بل يلازمها وينطبق عليها انطباقاً عرضياً، فإذا حرم هذا العنوان ـ أي ترك الموقوف عليه ـ لا تثبت حرمة فعل الصلاة، إلّا أن يتشبّث بحديث الاستلزام.

نعم، إن قلنا بأنّ الواجب ـ على القول بوجوب مطلق المقدّمة ـ ما تكون مقدّمة بالحمل الشائع ـ كما ذهب إليه المحقّق الخراساني ﵀ ـ يكون دليل المقدّمية تماماً، من دون أن ينضمّ إليه حديث الاستلزام، فتدبّر.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه إن قلنا بوجوب المقدّمة الموصلة أو قلنا بوجوب مطلق المقدّمة، وقلنا بأنّ الواجب حيثية الموقوف عليه بما هو موقوف عليه، لا يمكن عدّ كلّ من المقدّمية والاستلزام دليلاً مستقلّاً، بل يكون الاستلزام تتمّة لدليل المقدّمية.

نعم، إن قلنا بأنّ الواجب ما يكون مقدّمة بالحمل الشائع يكون كلّ منهما دليلاً مستقلّاً، فتدبّر واغتنم.

بحث
حول ثمرة المسألة

ذكر المشهور في ثمرة القول بالاقتضاء وعدمه بأنّه لو اقتضى الأمر بالشيء النهي عن ضدّه فإذا كان الضدّ عبادة فيوجب فسادها، وأمّا لو لم يقتض ذلك فلا يوجب فسادها.

وخالفهم في ذلك شيخنا البهائيّ﴿ره﴾ فقال ببطلان العبادة وإن لم يكن الأمر مقتضياً للنهي عن ضدّه؛ لأنّه يكفي للبطلان عدم الأمر بها[1]. وواضح: أنّ الأمر بالشيء إذا لم يقتض النهي عن ضدّه فلا أقلّ من عدم الأمر به؛ لامتناع تعلّق الأمر بالضدّين معاً، فالأمر بإزالة النجاسة عن المسجد ـ مثلاً ـ توجب عدم الأمر بالصلاة عند ذلك، فتقع باطلة.

ولكن الذي يقتضيه النظر: أنّ الثمرة إنّما تترتّب بعد تمامية أمرين:

أحدهما: تعلّق النهي بعنوان العبادة نفسها، كالصلاة مثلاً.

والثاني: كون النهي وإن كان غيرياً موجباً للفساد.

ولكن لم يتمّ شيء من الأمرين:

أمّا الأمر الأوّل فيمكن أن يقال: إنّ الأمر بالإزالة في المثال المعروف ـ على تقدير الاقتضاء ـ لا يقتضي النهي عن الصلاة نفسها، بل مقتضى كلّ من دليلي المقدّمية والاستلزام ـ لو كان كلّ منهما دليلاً مستقلّاً ـ أو هما معاً ـ لو لم يستقلّا ـ هو

---

١ ـ زبدة الأصول: ٩٩.

النهي عمّا يتّحد وجوداً مع الصلاة، لا النهي عن عنوان الصلاة بما هي عبادة، فيخرج الموضوع عن مسألة الضدّ، ويدخل في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

وذلك لأنّه لو قلنا بالاقتضاء من ناحية المقدّمية فقد عرفت أنّ الواجب على القول بالمقدّمية هو عنوان الموصل بما هو موصل.

ولو تنزّلنا عن ذلك فالواجب هو الموقوف عليه بما هو موقوف عليه. فإذا وجبت الإزالة فلا يكون ترك الصلاة بما هو هو مقدّمة له حتّى يجب، بل بما هو موصل، أو بما هو موقوف عليه. فالواجب إنّما هو أحد العنوانين، لا عنوان ترك الصلاة وإن اتّحدا معه.

وبالجملة: الأمر تعلّق بعنوان الصلاة، والنهي تعلّق بترك عنوان الموصل، أو ترك الموقوف عليه، فأحد العنوانين مأمور به والآخر منهيّ عنه، ولا يرتبط أحدهما بالآخر في عالم المفهومية وإن اتّحدا خارجاً.

فإن قلنا بالجواز في مسألة اجتماع الأمر والنهي ـ كما هو المختار ـ فتصحّ العبادة، وإن قلنا بالاقتضاء من ناحية الاستلزام لو كان دليلاً مستقلاً، أو كان متمّماً لدليل المقدّمية؛ فلأنّ غاية ما يدركه العقل هو أنّ المتلازمين لابدّ وأن يكونا محكومين بحكم واحد بحيثية الملازمة. فإذا تعلّق حكم بعنوان فما يدركه العقل هو أنّ ملازمه بما هو ملازمه محكوم بحكمه، ولا يكاد يمكن أن يكون بحكم آخر. فإذا اتّحد عنوان الملازم مع عنوان عبادي ـ كالصلاة مثلاً ـ فلا يوجب فساده.

فتحصّل: أنّ ما يستكشفه العقل ـ على كلٍّ من المقدّمية أو الاستلزام ـ هو تعلّق الحكم على عنوان الموصل، أو الموقوف عليه، أو الملازم؛ فيخرج عن مسألتنا هذه ويكون من صغريات مسألة اجتماع الأمر والنهي؛ فإن قلنا بعدم جواز الاجتماع فتبطل الصلاة، وإلّا ـ كما هو المختار وسيجيء بيانه ـ فتصحّ.

وأمّا الأمر الثاني: فلو سلّم أنّ الأمر بالشيء مقتض للنهي عن عنوان الضدّ ـ كالصلاة في المثال المفروض ـ ولكن لا دليل على أنّ مطلق النهي ـ ولو كان غيرياً جائياً من ناحية المقدّمية أو الاستلزام، كما فيما نحن فيه حيث إنّ النهي عن الضدّ إنّما هو من الأمر بالشيء بعنوان المقدّمية أو الاستلزام ـ موجب للفساد؛ لما سيوافيك مفصّلاً في مبحث النواهي: أنّ النهي الغيري لا يوجب الفساد.

وإجماله: أنّ النهي عن العبادة إنّما يقتضي فسادها إذا كان المنهي عنه مشتملاً على مفسدة لا تصلح معها أن يتقرّب بها ـ كصلاة الحائض؛ فإنّ النهي فيها إرشاد إلى مفسدة في متعلّقه ـ أو كان الإتيان بمتعلّق النهي مخالفة للمولى ومبعّدة عن ساحته ـ كما في النواهي المولوية ـ فلا يمكن أن يكون مقرّباً. والنهي الغيري خارج عن القسمين؛ لأنّ النهي الغيري لا يكشف عن مبغوضية في متعلّقه بل ربّما يكون محبوباً، كما أنّ الأمر الغيري لا يكشف عن محبوبية في متعلّقه بل ربّما يكون مبغوضاً. فالنهي الغيري في المقام إنّما هو بحكم العقل بتحقّق المصلحة الملزمة في الضدّ المزاحم؛ لعدم المزاحمة بين المقتضيات.

وبالجملة: الأمر بإنقاذ الغريق ـ مثلاً ـ لو اقتضى النهي عن الصلاة عنده لا يكشف عن مفسدة في ذات الصلاة وأنّها مبغوضة، بل مطلوبة ولكن العقل يحكم بأنّه إنّما نهى عنها للتوصّل به إلى الإنقاذ، ولدرك مصلحة أقوى.

وبعبارة أُخرى: تعلّق النهي بالعبادة حيث لم يكن لأجل مفسدة فيها ـ بل لمجرّد المزاحمة لواجب آخر أهمّ والوصلة إليه ـ كانت العبادة على ما هي عليه من الملاك التامّ المقتضي لصحّتها. ولو فرض إمكان الجمع بين الصلاة والإنقاذ لكان يطلبه حتماً، وبإتيانهما يتحقّق محبوبان، لا محبوب ومبغوض، ولذا لا يسقط المهمّ عن

المحبوبية في الدوران بين الأهمّ والمهمّ، بل يكون باقياً على المحبوبية؛ ولذا ربّما يتأسّف على تركه ويبكي لفقده. وهذا عند العقل والعرف واضح لا إشكال فيه.

فتحصّل: أنّ الأمر بالشيء لو اقتضى النهي عن ضدّه فلا يوجب النهي الكذائي فساد ضدّه العبادي، فتصحّ الصلاة مع تعلّق النهي بها.

إن قلت: إنّ بطلان الصلاة من ناحية التجرّي؛ لأنّ المكلّف بذلك يتجرّى على مولاه، فيكون بعيداً عن ساحته؛ فلا يمكن أن يتقرّب بها.

قلت أوّلاً: إنّ التجرّي إنّما هو بترك الأهمّ لا بإتيان المهمّ، ولو كان له جرأة لترك المهمّ أيضاً.

وثانياً: لو سلّم أنّ التجرّي بفعل المهمّ، ولكن الذي يسهّل الخطب هو: أنّ الفعل بالتجرّي لا يصير حراماً ـ كما هو مقتضى التحقيق وسيجيء في محلّه ـ لأنّ عنوان الجرأة والجسارة لا يكاد يسري مبغوضيته إلى الفعل الخارجي ولا يتّحد معه، ولو اتّحد معه لا بعنوان التجرّي، فكون العبد بعيداً عن ساحة المولى بجرأته على مولاه لا يوجب البُعد عنه بعمله.

ثمّ إنّه قد يقال: إنّ تعلّق النهي التحريمي موجب للفساد.

وفيه: أنّ هذه المسألة عقلية، ولم يكن عليه دليل من الشرع. والنهي الغيري لا يوجب فساد متعلّقه، كما لا يوجب عقاباً لارتكابه.

وبالجملة: هذا السنخ من النواهي لا توجب حزازة في المتعلّق ذاتاً؛ فلا يوجب فساده.

فتحصّل ممّا ذكر سقوط الثمرة المتوهّمة، فالبحث إذاً عادم الثمرة، فتدبّر.

مقالة شيخنا البهائي
في إنكار الثمرة وما أُجيب عنها

قد أشرنا: أنّ شيخنا البهائي قدس سره أنكر الثمرة، لكنّه بطريق آخر، وهو: أنّ الأمر بالشيء إذا لم يقتض النهي عن ضدّه فلا أقلّ من عدم الأمر به؛ لامتناع تعلّق الأمر بالضدّين معاً. فالضدّ إذا كان عبادة يقع باطلاً؛ لاعتبار قصد الأمر في صحّة العبادة[1].

وبالجملة: أنّ الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي عن ضدّه، إلّا أنّه يقتضي عدم الأمر به، وهو كافٍ في بطلان الضدّ العبادي؛ لاعتبار الأمر في صحّة العبادة.

وأُجيب عنه بوجوه:

كفاية الرجحان الذاتي في صحّة العبادة

الوجه الأوّل: ما هو المشهور بينهم، وهو: عدم احتياج صحّة العبادة إلى الأمر، بل يكفي فيها وجود المصلحة وملاك الأمر، وحيث إنّ التزاحم هنا ليس من باب التزاحم في المقتضيات، بل من باب التزاحم في مقام الامتثال ـ فكلّ منهما واجد للمصلحة والملاك. فلو فرض ـ محالاً ـ إمكان جمعهما لوجب إثباتهما. فغاية ما يقتضي الابتلاء بالأهمّ هي سقوط الأمر فقط مع بقاء الملاك فيه، فيصحّ منه إتيان العبادة بقصد المحبوبية أو كونها لله تعالى. فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الأمر بالشيء إذا لم يقتض النهي عن ضدّه تقع العبادة صحيحة، وإن لم يتعلّق بها الأمر.

---

١ ـ زبدة الأُصول: ٩٩.

تصحيح الأمر بالمهمّ بالأمر المتعلّق بالطبيعة

الوجه الثاني : ما حكي عن المحقّق الكركي﴿قدس سره﴾ بأنّه لو قلنا بتوقّف العبادة على الأمر ، لكن كلام الشيخ البهائي﴿قدس سره﴾[1] إنّما يتمّ في المتزاحمين المضيّقين إذا كان أحدهما أهمّ ـ كما لو فرض مزاحمة الصلاة مثلاً في آخر الوقت لواجب آخر أهمّ ـ لأنّه لا يعقل أن يؤمر بهما ؛ لخروجهما عن تحت قدرة المكلّف ، فالأمر يتعلّق بالمزاحم الأهمّ ؛ فتقع العبادة باطلة .

وأمّا إذا كان أحد المتزاحمين مضيّقاً والآخر موسّعاً فيصحّ تعلّق الأمر بكلّ منهما ، ففي حال سعة وقت الصلاة يجوز ترك الواجب الآخر المضيّق الأهمّ والإتيان بالصلاة ؛ لأنّ المعتبر في صحّة التكليف هو إمكان امتثال مصداقٍ ما ، وهو حاصل[2] .

توضيحه على ما ذكره المحقّق النائيني﴿قدس سره﴾ هو : أنّ الأمر يتعلّق بصرف الوجود من الطبيعة ، لا بسريان الطبيعة إلى أفرادها ـ كما في النهي عن الطبيعة ـ فالأمر لا يكاد يسري إلى الأفراد ، والأفراد متساوية الأقدام بالنسبة إليها ، فالتخيير بينها عقلي .

---

١ ـ قلت : كذا عبّر سيّدنا الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في هذه الدورة ، بل وكذا عُبّر في «فوائد الأُصول» . ولكن حيث إنّ عصر المحقّق الكركي﴿قدس سره﴾ سابق على عصر شيخنا البهائي﴿قدس سره﴾ ـ لأنّه توفّي سنة ٩٣٧ ، أو ٩٣٨ ، أو ٩٤٠ق . والشيخ توفّي سنة ١٠٣٠ ، أو ١٠٣١ق ـ فكلام المحقّق لا يكون بصدد الجواب عن مقالة الشيخ ، كما لا يخفى . نعم ، عبارته المحكية ممّا يمكن أن يستفاد منها ما يصلح جواباً لمقالته ، كما أشار إليه الأُستاذ في الدورة السابقة ، كما في «تهذيب الأُصول» ، لاحظ تهذيب الأُصول ١ : ٣١٤ . [المقرّر حفظه الله] .

٢ ـ جامع المقاصد ٥ : ١٣ ـ ١٤ .

فإن قيل: «أقم الصلاة في وقت محدود بحدّين» فإذا أمكن إتيان مصداق منها بين الحدّين فيصحّ التكليف بالطبيعة، ولا يحتاج إلى القدرة على جميع أفرادها. وبعد تعلّق الأمر بالطبيعة يكون جميع الأفراد متساوية الأقدام في الإنطباق؛ لكون انطباق الكلّي على أفراده قهرياً، وبعد الانطباق يكون الإجزاء عقلياً.

فإذا كان أحد المتزاحمين موسّعاً والآخر مضيّقاً يصحّ تعلّق الأمر بالطبيعة، ولا يتوقّف صحّته على صحّة تعلّق الأمر بالفرد المزاحم بالخصوص حتّى يقال: إنّه بعد الأمر بالإزالة لا يمكن الأمر بذلك الفرد المزاحم؛ لاستلزامه الأمر بالضدّين. بل يكفي في صحّته تعلّق الأمر بالطبيعة، وبعد ذلك يكون الانطباق قهرياً والإجزاء عقلياً. فلو قلنا: إنّ صحّة العبادة تتوقّف على الأمر بها كان الضدّ الموسّع صحيحاً إذا كان عبادة.

نعم، لو قلنا: إنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه، كان ذلك الفرد من الصلاة المزاحم للإزالة منهياً عنه، ومحال أن ينطبق عليه عنوان المأمور به في حال كونه منهياً عنه، وبعد تعلّق النهي به يخرج عن قابلية انطباق المأمور به عليه، فلا يصلح أن يؤتى به بداعي الأمر بالطبيعة.

فظهر: أنّ نفي الثمرة على إطلاقه غير مستقيم. بل هو مختصّ بالمضيّقين المتزاحمين. وأمّا في المضيّق والموسّع فالثمرة ظاهرة على ما ذكرنا[1]، انتهى محرراً.

ثمّ قال المحقّق النائيني ﴿قدس سره﴾: هذا غاية ما يمكن أن يوجّه به مقالة المحقّق الكركي ﴿قدس سره﴾. ولكنّه لا يخفى عليك ما فيه. لأنّه إنّما تتمّ مقالة المحقّق لو كان اعتبار القدرة في التكاليف عقلياً، حيث إنّه يكفي في صحّة التكليف بالطبيعة عند العقل،

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٣١٣.

القدرة على إيجادها ولو في ضمن فردٍ ما، ولكن هناك وجه آخر في اعتبار القدرة؛ وهو اقتضاء الخطاب ذلك، حيث إنّ البعث والتكليف إنّما يكون لتحريك إرادة المكلّف نحو أحد طرفي المقدور وترجيح أحد طرفيه، بل حقيقة التكليف ليست إلّا ذلك، فالقدرة على المتعلّق ممّا يقتضيه نفس الخطاب، بحيث إنّه لو فرض عدم حكم العقل بقبح تكليف العاجز، وقلنا بمقالة الأشاعرة ـ النافين للتحسين والتقبيح العقليين ـ لقلنا باعتبار القدرة في المتعلّق؛ لمكان اقتضاء البعث والتكليف ذلك، فدائرة المتعلّق تدور مدار القدرة سعةً وضيقاً، ولا يمكن أن تكون دائرة المتعلّق أوسع من دائرة القدرة، فالفرد المزاحم لواجب مضيّق لا يمكن أن يعمّه سعة المتعلّق؛ لعدم سعة قدرته ذلك حسب الفرض، حيث إنّ الممتنع الشرعي كالممتنع العقلي، فتخرج تلك الحصّة من الطبيعة عن متعلّق الأمر، فلا يمكن إيجاد الفرد امتثالاً للأمر المتعلّق بالطبيعة، فإن قلنا بتوقّف العبادة على الأمر يبطل ذلك الفرد المزاحم.

وضابط الفرق بين القدرة الشرعية والعقلية عندنا هو: أنّه إذا اُخذت القدرة في موضوع الخطاب المستكشف من ذلك مدخليتها في ملاك الخطاب كانت القدرة شرعية، من غير فرق في ذلك بين أخذها في موضوع الخطاب صريحاً كما في آية الحجّ[1]، أو كانت مستفادة من خطاب آخر كما في آية الوضوء[2].

وأمّا إن لم تؤخذ في موضوع الخطاب، بل كانت ممّا تقتضيه نفس الخطاب ـ إمّا لمكان قبح مخاطبة العاجز عقلاً، أو لأجل أنّ الخطاب هو البعث والتحريك نحو المقدور ـ كانت القدرة عقلية.

---

١ ـ آل عمران (٣): ٩٧.

٢ ـ المائدة (٥): ٦.

فتحصّل ممّا ذكر: أنّه بناءً على توقّف صحّة العبادة على الأمر بها يكون الحقّ مع شيخنا البهائي‌ؒ من أنّ المسألة عديمة الثمرة؛ لعدم الأمر بالضدّ على كلّ حالٍ[1]، انتهى.

وليعلم: **أنّا نقول** بمقالة المحقّق الكركي‌ؒ في المضيّقين أيضاً، فنوافق المحقّق النائيني‌ؒ في الموسّعين ونخالفه في المضيّقين. وفيما لو كان أحدهما مضيّقاً والآخر موسّعاً فنحن على عكس النقيض من مذهب المحقّق النائيني‌ؒ، كما سيظهر لك عن قريب ـ إن شاء الله ـ في الوجه الثالث، فارتقب حتّى حين.

ولكن الذي نحن بصدده عاجلاً هو ردّ مقالة المحقّق النائيني‌ؒ، فنقول: إنّ متعلّقات الأوامر إذا كانت نفس الطبائع ـ كما هو الحقّ عندنا وعند هذا المحقّق، وهي التي تكون واجدة للمصالح ـ فالخصوصيات الفردية ـ كخصوصية الزمانية والمكانية إلى غير ذلك ـ فاقدة للمصالح، فمركز تعلّق الأوامر ومحطّها نفس الطبائع ليس إلّا، وهي التي دعت الآمر والمقنّن إلى الأمر بها، والخصوصيات الفردية خارجة عن حريم البعث والأمر، بل لا يكاد يعقل أن تكون الخصوصيات مأخوذة بعد أن لم تكن دخيلة في المصلحة.

وبالجملة: نفس الطبيعة واجدة للمصلحة، وهي التي دعت الآمر إلى انحدار البعث نحوها، فلو أمكن إيجادها في الخارج مجرّدة عن كافّة الخصوصيات والقيود لكان ما أوجده محصّلاً لتمام مطلوبه وغرضه، إلّا أنّه لا تكاد توجد إلّا مقرونة معها.

فإذا تمّت عنده‌ؒ أنّ متعلّق الأمر نفس الطبيعة، والخصوصيات والمصاديق خارجان عن حريم المأمور به، بل تكون من قبيل وضع الحجر جنب الإنسان، فغاية

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٣١٤ ـ ٣١٥.

ما يقتضيه الخطاب ـ على تقدير تسليمه ـ هي القدرة على متعلّقه، والمفروض: أنّ متعلّقه ليس إلّا صرف الوجود من الطبيعة، لا المصاديق والأفراد، وواضح: أنّها حاصلة فيما لو كان أحد المزاحمين مضيّقاً والآخر موسّعاً.

فالفرد ـ سواء زاحمه واجب مضيّق، أم لا ـ لم يكن متعلّقاً للأمر، ولا يعقل انطباق الطبيعة المأمور بها بما هي مأمور بها عليه؛ لأنّ وعاء تعلّق الأمر غير وعاء الفرد الذي هو الخارج، فلا معنى لأن يقال: إنّه كما أنّ طبيعة الإنسان اللابشرط تنطبق على الفرد وتتّحد معه خارجاً، فكذلك الطبيعة المأمور بها تنطبق على الخارج ويكون الفرد الخارجي مأموراً به؛ لأنّ ظرف الوجود الخارجي ظرف السقوط، وظرف تعلّق الأمر وعاء الاعتبار.

نعم، ما يكون في الخارج لو جرّد عن الخصوصيات والقيودات فحصل في وعاء الاعتبار يكون مأموراً به. كما أنّ الطبيعة الموجودة في وعاء الاعتبار لو قارنها الخصوصيات وحصلت في الخارج يكون مأموراً بها.

وبالجملة: ما ذكره المحقّق النائيني{{قدس سره}} هنا يناقض اعترافه بأنّ صرف الوجود من الطبيعة مأمور به؛ لأنّ غاية ما يقتضيه الاعتبار، اعتبار القدرة في متعلّق الأمر، وهو ليس إلّا نفس الطبيعة، لا الحصّة والفرد. فإشكال المحقّق النائيني{{قدس سره}} على المحقّق الكركي{{قدس سره}} غير وارد.

نعم، يتوجّه على المحقّق الكركي{{قدس سره}} سؤال الفرق والتفصيل في المسألة، مع أنّه لا فرق في ذلك بين المضيّقين وبين الموسّعين، وبين كون أحدهما مضيّقاً والآخر موسّعاً؟! كما سيوافيك قريباً في الوجه الثالث، فارتقب حتّى حين.

تصوير الأمر بالأهمّ والمهمّ بلا تشبّث بالترتّب

الوجه الثالث: ما تفطنّا به وحقّقناه وبنينا عليه في هذا الباب لإثبات أنّ الأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضدّه، وفي أبواب أُخر لإثبات مطالب أُخر، كما سيمرّ بك ـ إن شاء الله ـ وهو تصوير الأمر بالمهمّ والأهمّ في عرض واحد، بلا تشبّث بذيل الترتّب، كما عليه القوم في تصوير الأمر بالأهمّ والمهمّ، حيث يرون أنّ الأمر المهمّ مترتّب على عصيان أمر الأهمّ.

وبالجملة: نريد تصوير الأمر الفعلي بالأهمّ والمهمّ في عرض واحد، من دون أن تكون فعلية أحدهما متوقّفاً على عصيان الآخر، كما هو مقتضى القول بالترتّب. وسيظهر تقريبه، كما سيظهر جلياً بطلان القول بالترتّب.

توضيح الوجه المختار يستدعي البحث عن مقدّمات، وليعلم أوّلاً: أنّ البحث في بعض المقدّمات ـ كما سيمرّ بك ـ وإن كان عن المطلق وكيفية تعلّق الحكم به، إلّا أنّ ذلك بلحاظ أنّ جلّ الأحكام لولا كلّها تعلّقها على موضوعاتها في الشريعة المقدّسة من قبيل تعلّق الأحكام على الطبائع والمطلقات، وإلّا فتصوير الأمر بالضدّين والأمر بالمهمّ في عرض الأمر بالأهمّ لم يكن مخصوصاً بذلك، بل يجري ولو كان الأمر بالأهمّ والمهمّ صادراً بصورة العموم وتعلّق الحكم على الأفراد.

وبالجملة: نعقد البحث على عنوان المطلق وكيفية الإطلاق، بلحاظ أنّ موضوعات الأحكام الشرعية من قبيل الطبائع والمطلقات، وإلّا فيمكن تصوير الأمر بالضدّين في عرض واحد فيما لو كانت الأحكام متعلّقة على الموضوعات والأفراد، فليتفطّن.

إذا عرفت هذا، فهاتيك المقدّمات:

المقدّمة الأُولى:

ولعلّها أهمّ ما يتوقّف عليه إثبات هذا الوجه، وهي ـ كما سيمرّ بك قريباً تفصيله إن شاء الله ـ أنّ الأوامر والنواهي تتعلّق بالطبائع، وخصوصيات المصاديق والجهات الخارجية وإن كانت متّحدة معها خارجاً لكنّها حيث لم تكن دخيلة في غرض المولى فتكون خارجة عن حريمي الأمر والنهي، وهما لا يكادان أن يدعوان إلّا إلى ما تعلّق الغرض به.

فمقارنة الخصوصيات الشخصية والفردية للطبيعة من قبيل ضمّ الحجر جنب الإنسان، بحيث لو أمكن إيجاد الطبيعة خارجاً منفكّة عن جميع الخصوصيات والقيود لكانت هي الواجبة ليست إلّا، ولكنّه حيث لا تكاد توجد الطبيعة في الخارج إلّا متعانقة مع الخصوصيات فهي لازمة لوجودها غير دخيلة في هويتها، نظير لوازم الماهية، حيث إنّه لو لم تكن الماهية موجودة لا ذهناً ولا خارجاً لم يكن هناك شيء، فلا لازم هناك ولا ملزوم، وإذا وجدت المهيّة في الذهن أو في الخارج يقارنها اللازم ولا ينفكّ عنها.

وبالجملة: كلّ آمرٍ وناهٍ في الموالي العرفية لابدّ وأن يلاحظ متعلّق أمره ونهيه قبل انحدار الأمر والنهي إليه، فإذا كانت نفس ذلك الشيء ـ مجرّدة عن الخصوصيات الفردية ـ محصّلة لغرضه فيلاحظها كذلك، فينحدر البعث نحوها، وليس ذلك إلّا لغرض انبعاث المكلّف، فلو أمكن للمكلّف تحويل الطبيعة من حيث هي هي لكانت مبرئة للذمّة وكان المكلّف ممتثلاً.

ولكن حيث إنّ الطبيعة لا يكاد يمكن تحويلها إلّا بالوجود فغايته هي استلزام

الأمر بالطبيعة إيجادها في مقام الإطاعة . ولكن لا يلزم من ذلك أن يكون متعلّق الأمر الطبيعة المقيّدة بالوجود أو الإيجاد .

وبعبارة أُخرى : كم فرق بين كون المأمور به مقيّدة بالوجود أو الإيجاد ، وبين كونهما قيدين عقليّين معتبرين له في مقام الإطاعة ! كما لا يخفى .

هذا ، مضافاً إلى أنّ الأمر وكذا النهي مركّب من المادّة والهيئة ، والمادّة تدلّ على المهية اللابشرط ، وهيئة الأمر ـ مثلاً ـ تدلّ على البعث إليها بعثاً اعتبارياً ، فلم يكن هناك ما يدلّ على الخصوصيات .

وواضح : أنّ البعث إلى المادّة ليس معناه : أوجدها ، بل إغراء إليها ، نظير إشارة الأخرس يريد بذلك تحويلها وإيجادها ، وإن كانت منفكّة عن سائر الخصوصيات . نعم تحويل الطبيعة لا يكون إلّا بإيجادها . فهو لازم عقلي لما هو المطلوب ومتعلّق الطلب ومحصّل للغرض . فالطبيعة بالحمل الشائع وإن لم تكن مأموراً بها لكن البعث يكون وسيلة لإيجادها .

فظهر : أنّ متعلّق الأمر ليس إلّا نفس الطبيعة ، والهيئة تبعث نحوها ، لا الطبيعة الموجودة ، ولا إيجادها ، وتحويل الطبيعة ليس إلّا بإيجادها .

ولو سلّم أنّ الأمر يتعلّق بإيجاد الطبيعة ، ولكن غاية ما تمكن المساعدة عليه هو القول باعتبار مفهوم الإيجاد ـ وذلك لا يضرّ بما نحن بصدد إثباته ـ لا الإيجاد المتّحد مع الطبيعة خارجاً ؛ لاستلزامه تعلّق الإيجاد بالوجود الخارجي ، فتدبّر .

والحاصل : أنّ متعلّق الأمر شيء غير ما يوجده خارجاً ؛ ضرورة أنّ الصلاة التي أوجدها ـ مثلاً ـ لم يتعلّق بها الأمر ، بل الأمر تعلّق بشيء يكون قابلاً للصدق على ما أُتي به وغيره . فالأمر واحد ، والمأمور به أيضاً واحد ، ولكن المأمور به بلحاظ

وجوده الخارجي المتعانق مع الخصوصيات الزمانية والمكانية وغيرهما الغير الدخيلة متكثّر، وفي هذه المرحلة لم يكن مأموراً به.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول: كما أنّه لا تكون الخصوصيات الخارجية ـ كالأبيضية والأسودية، والزنجية والرومية، وغيرها ـ دخيلة في حكم العقل بكون الإنسان حيواناً ناطقاً، فكذلك الخصوصيات الفردية غير دخيلة في حكم الشرع بكون الصلاة ـ مثلاً ـ معراج المؤمن، أو قربان كلّ تقيّ. فكما لا تكون الأبيضية والزنجية وغيرهما من الخصوصيات دخيلة في ماهية الإنسان، فكذلك لا تكون الخصوصيات دخيلة في معراجية الصلاة، فليست الصلاة منضمّة إلى الخصوصيات متعلّقة للحكم، بل نفس الصلاة متعلّقة للأمر يريد إيجادها.

ثمّ إنّه بعدما عرفت أنّ متعلّق الأوامر والنواهي ليست إلّا نفس الطبيعة، لابدّ وأن يعلم أنّ المراد بالطبيعة المبحوث عنها ليس خصوص الماهية المبحوث عنها في المنطق، بل أعمّ منها ومن الماهية المخترعة؛ ضرورة أنّه كما قد يكون متعلّق الأمر الطبيعة المتأصّلة الواقعة تحت إحدى المقولات العشر، فكذلك قد يكون ـ وهو الكثير منها ـ من الماهيات المخترعة الواقعة تحت مقولات مختلفة، كماهية الصلاة فإنّها مركّبة من عدّة مقولات متعدّدة.

والكلام فيها الكلام في الماهية الأصلية، فيقال: إنّ المولى لمّا رأى أنّ ماهية الصلاة ـ الملتئمة من عدّة أجزاء وشرائط وعدم المانع ـ محصّلة للغرض ومعراج للمؤمن، فيلاحظ المجموع المركّب ويعتبر جميع ما يكون دخيلاً فيه؛ إمّا بجعله جزءً أو شرطاً، أو بجعله مانعاً إذا كان وجوده مزاحماً.

هذا تمام الكلام في المقدّمة الأُولى.

المقدّمة الثانية:

ربّما يتوهّم: أنّ الإطلاق ـ بعد تمامية مقدّماته ـ ليس معناه إلّا ما يستفاد من العموم، ولا فرق بينهما إلّا من جهة أنّ استفادة العموم من العامّ بدلالة لفظية، ومن المطلق بمقدّمات الحكمة، ومن أجل ذلك ربّما يوجد في بعض الكلمات كون الإطلاق لحاظياً وتقسيم الإطلاق إلى الشمولي والبدلي.

مع أنّه ليس بشيء؛ لما سيوافيك تفصيله في محلّه. وإجماله: أنّ المطلق المقابل للمُقيّد معناه هو المسترسل عن القيد؛ فإن قيّدت الطبيعة التي جعلت موضوعاً للحكم تصير مقيّدة، وإلّا تكون مطلقة. فإن تمّت مقدّمات الإطلاق فمقتضاها ليست إلّا أنّ الطبيعة من حيث هي، من دون دخالة شيء آخر تمام الموضوع للحكم.

وقد سبق وسيأتي: أنّ دلالة المطلق ـ بعد تمامية مقدّماته ـ ليست من قبيل دلالة اللفظ، بل من دلالة العقل؛ فكلّ ما أخذه المولى موضوعاً للحكم في لسان الدليل يصحّ احتجاج العبد به على مولاه، وبالعكس.

فإذا كان المأخوذ موضوعاً للحكم، الطبيعة مرسلةً وبدون القيد، فمحال أن تكون مرآة للخصوصيات الفردية؛ ضرورة أنّ المصداق لا يصير مصداقاً إلّا بانضمام الخصوصيات إليه، ولا أقلّ من الخصوصيات الوجودية.

فغاية ما تقتضيه مقدّمات الإطلاق في قوله تعالى: ﴿أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ﴾[1] ـ مثلاً ـ هي أنّ طبيعة البيع وماهيته تمام الموضوع للحكم عليه بالحلّية. وأمّا الخصوصيات الفردية ـ حتّى الوجودي منها ـ فلم تكن مؤثّرة في الحلّية، وإن كانت معها خارجاً.

---

١ ـ البقرة (٢): ٢٧٥.

وبالجملة: كما أنّه في الأحكام العقلية إذا انحدر حكم على موضوع ـ كالحرقة بالنسبة إلى النار ـ فلا يكاد يتجاوز إلى غيره، فكذلك في الأحكام الشرعية لو اُخذ شيء موضوعاً للحكم ـ كالحلّية للبيع ـ فغاية ما تقتضيه المقدّمات هي أنّ نفس ذاك الشيء من دون دخالة للقيود الزمانية والمكانية وغيرهما موضوع للحكم. وحلّية مصاديق البيع إنّما هي لأجل تحقّق الطبيعة بوجود الفرد، كما أنّ الحرقة بالنسبة إلى النار كذلك، حيث إنّه لم تكن للخصوصيات الفردية من هذه النار ـ مثلاً ـ مدخلية في الحرقة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا تعرّض للإطلاق ـ بعد تمامية المقدّمات ـ للخصوصيات أصلاً.

وأمّا العموم فله نحو تعرّض للمصاديق بتوسّط العنوان الإجمالي الذي يكون مرآة لها، وسيجيء في بابه: أنّ العموم لا يستغني به عن الإطلاق الأحوالي للأفراد؛ لأنّ غاية ما يدلّ عليه العموم هو كون الأفراد محكوماً بالحكم، وأمّا أنّ كلّ فرد تمام الموضوع للحكم بلا دخالة وصف أو حالة فلابدّ فيه من التمسّك بالإطلاق.

فالغاية المتحصّلة من الإطلاق غير الغاية المتحصّلة من العموم.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ ما يوجد في بعض الكلمات من كون الإطلاق لحاظياً لا وجه له، لأنّه إن اُريد بذلك: أنّ في المطلق تلاحظ الخصوصيات الفردية؛ بمعنى أنّ الطبيعة في أيّ فرد وجدت تكون محصّلة للغرض، ففيه ـ مضافاً إلى أنّه خلاف الوجدان؛ لحكم الوجدان بالفرق بين قولك: «أحلّ الله البيع»، وبين قولك: «أحلّ الله كلّ البيوع»، فتدبّر ـ أنّ هذا المعنى غير معقول في المطلقات؛ لعدم وجود ما يدلّ عليه؛ بداهة أنّ قولك: «أكرم عالماً» ـ مثلاً ـ له مادّة وهيئة، والمادّة ـ وهي عنوان «العالم» ـ موضوعة للطبيعة اللابشرط ـ أي نفس الطبيعة بلا قيد ـ والهيئة وضعت

للبعث إليها، فلم يكن هناك ما يحكي ويدلّ على الخصوصيات والأفراد؛ لأنّ الفرد هي الطبيعة مع الوجود وعوارضه، وواضح أنّها خارجة عن الطبيعة الموضوع لها.

ولو أُريد بذلك تسرية الحكم إلى حالات الطبيعة ومصاديقها، فيحتاج ذلك إلى لحاظ مستأنف غير لحاظ نفس الطبيعة، ودالّ غير ما يدلّ على نفس الطبيعة، ومع ذلك يخرج عن الإطلاق ويكون عامّاً، فتدبّر.

وبالجملة: الكلام في دلالة اللفظ وحكايته لا في الاتّحاد الخارجي، ومحال أن يحكي اللفظ الموضوع لنفس الطبيعة بلا قيد عن الخصوصيات والمشخّصات الفردية.

نعم، كلّما وجدت الطبيعة خارجاً تتّحد معها، وكم فرق بين جعل الحكم على أفراد الطبيعة، وبين جعل الحكم على نفس الطبيعة بحيث كلّما تحقّقت الطبيعة في مورد تكون منشأة للأثر! وذلك لأنّه عليه تكون نفس الطبيعة موجودة بوجود هذا الفرد لا بنحو الجعل الانحلالي، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ القائل بالإطلاق اللحاظي إمّا يريد لحاظ الخصوصيات الفردية، فقد عرفت حاله، أو يريد أنّ لحاظ نفس الطبيعة مع قطع النظر عن الخصوصيات يكون مرآة لها، فهو أيضاً محال كما ظهر لك وجهه بما لا مزيد عليه بأنّ الإطلاق في الحقيقة عدم لحاظ القيد، فتدبّر.

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك جلياً: أنّ تقسيم الإطلاق إلى الشمولي والبدلي ـ كما يوجد في بعض الكلمات ـ ممّا لا أصل له؛ إذ ليس للإطلاق تعرّض لحيثية سوى ما أُخذ تمام الموضوع للحكم، وأمّا كون الحكم متعلّقاً على الفرد على البدل، أو على كلّ فرد، أو على المجموع، فلابدّ في استفادة كلّ ذلك من التمسّك بدوالّ لفظية؛ من لفظة «كلّ» أو «اللام» أو «بعض» أو غيرها. وإن كان مع ذلك في خواطرك شيئاً فارتقب حتّى حين.

فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّ غاية ما يستفاد من الإطلاق ـ بعد تمامية مقدّماته ـ ليست إلّا نفس الطبيعة ، فنفس الطبائع موضوعات للأحكام ، من دون ملاحظة شيء آخر فيها ، كما هو الشأن في الإخبارات أيضاً .

ألا ترى أنّه فرق بين قولنا : «النار حارّة» وبين قولنا : «كلّ نار حارّة» ؟ ! فإنّ الحكم في الأوّل تعلّق على طبيعة النار ، وأمّا في الثاني تعلّق على كلّ فردٍ فردٍ منها ؛ ولذا تكون الجملة الثانية إخباراً عن جميع النيران الموجودة ، ولو كان الحكم المعلّق فيها كذباً يكون قولك ذلك كذباً بعدد الأفراد الموجودة من النار ، بخلاف الجملة الأُولى ، كما لا يخفى .

هذا كلّه على تقدير جعل الأحكام بصورة المطلقات ، وقد عرفت أنّه الغالب في جعل الأحكام .

وأمّا إذا جعلت الأحكام بصورة العموم ، كقوله تعالى : ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[1] فغاية ما تدلّ عليه لفظة «ال» الدالّة على العموم هي تكثير العقد بما هو عقد ، وأمّا كونه صادراً من شخص كذا وواقعاً في مكان كذا وزمان كذا إلى غير ذلك من الخصوصيات ، فلا تكاد تدلّ عليها تلك اللفظة .

وبالجملة : لفظة «كلّ» و«ال» وكلّ ما يدلّ على العموم لا يدلّ إلّا على تكثير المصاديق الذاتية لنفس الطبيعة ، وأمّا الخصوصيات والقيود غير المنفكّة عن الفرد خارجاً فغير مدلول عليها .

وكم فرق بين حكاية شيء ودلالته على شيء ، وبين ملزوميته لشيء في الوجود الخارجي ! فقد يكون بعض الأشياء مقروناً وملازماً مع شيء أو أشياء في الوجود الخارجي ، ولكن مع ذلك يباينه في مقام الحكاية والدلالة .

---

١ ـ المائدة (٥) : ١ .

ألا ترى أنّ العرض في وجوده الخارجي محتاج إلى الموضوع، ومع ذلك لا يكون اللفظ الدالّ عليه ـ كالبياض مثلاً ـ دالّاً على موضوعه؟!

وبالجملة: قولنا: «أكرم كلّ عالم» لا يدلّ إلّا على تكثير حيثية العلم ليس إلّا، وأمّا الحيثيات الأُخر ـ حتّى حيثية الوجود ـ فخارجة عن حريمها غير مدلولة عليها، وإن كانت ملازمة لها في الخارج. ولو أمكن وجود مصداق ذاتي للطبيعة بدون القيود والخصوصيات ـ كما هو معتقَد القائلين بأرباب الأنواع[1] ـ لكان هو محصّلاً للغرض ومتعلّقاً للتكليف ليس إلّا.

فتحصّل: أنّ الفرق بين الإطلاق والعموم ليس إلّا من جهة أنّ الموضوع للحكم في الأوّل نفس الطبيعة، وفي الثاني المصداق الذاتي منها، وأمّا الخصوصيات الفردية فأجنبية عن دائرة دلالتها وإن كانت غير منفكّة عن الطبيعة ومصاديقها خارجاً. وسيجيء تفصيل الكلام في ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى.

المقدّمة الثالثة:

وليعلم: أنّ المولى والمقنّن قبل تعلّق الحكم على موضوع إذا لاحظ ذاك الموضوع ونفس ذاته:

فتارة يرى أنّ في نفس ذاك الموضوع مصلحة ملزمة، محضة، فيأمر به.

وأُخرى يرى فيه مفسدة ملزمة محضة، فيزجر عنه.

وثالثة يرى أنّ فيه مصلحة ومفسدة، لكن مصلحة فعله أقوى من مفسدته، فيرجّح جانب الفعل ويأمر به.

---

١ ـ راجع الحكمة المتعالية ٢: ٤٦ ـ ٨١.

ورابعة بعكس ذلك فيرجّح جانب الترك فيزجر عنه.

وخامسة يرى التساوي بينهما، فيبيح له الفعل والترك.

فالتزاحم أو الترجيح الموجود في بعض هذه الأقسام إنّما هو قبل تعلّق الحكم.

وقد يكون التزاحم بعد تعلّق الحكم عليه، بلحاظ أنّ المكلّف لا يمكنه الجمع بينه وبين غيره في مقام الامتثال والإطاعة، فلا يكون هناك في مركز تعلّق الأمر ووعائه مزاحمة.

مثلاً: للصلاة مصلحة ملزمة مقتضية لإيجابها، وكذلك لإنقاذ الغريق مصلحة ملزمة مقتضية لإيجابه، وكلّ منهما في وعاء تعلّق الحكم عليه أجنبي عن الآخر؛ فالحكم المتعلّق على أحدهما لا يكاد يسري إلى الآخر، والتزاحم الواقع بينهما إنّما هو بالعرض في مقام ابتلاء المكلّف بهما في مقام الإطاعة والامتثال أحياناً، وهو متأخّر رتبةً عن تعلّق الأمر، ولا يكاد يتعرّض ما يكون متقدّماً رتبة لما هو المتأخّر عنه.

وبالجملة: كلّ من الأمرين ـ الأمر بالإنقاذ والأمر بالصلاة ـ تعلّق بعنوان غير ما للآخر، فلا تزاحم في مرحلة الجعل، نعم بعد تعلّق الإيجاب بهما يتزاحمان أحياناً في مقام العمل، لأجل عدم تمكّن المكلّف من إتيانهما وجمعهما في مقام العمل، وواضح أنّ التزاحم الكذائي متأخّر عن جعل الحكم، والجعل متقدّم عليه، وما يكون متقدّماً لا يتعرّض لحال ما يتأخّر عنه.

والقاضي بالترجيح في التزاحم الكذائي إنّما هو عقل المكلّف، كما أنّ القاضي بالترجيح في مرحلة جعل الحكم هو عقل المولى والمقنّن، كما لا يخفى، فبين التزاحمين بون بعيد.

وإن كان مع ذلك في خواطرك ريب فنقول: كما يقال في مسألة اجتماع الأمر والنهي: إنّ كلّاً منهما لم يتعلّق إلّا بموضوع ولا يتعدّاه ولا يتجاوزه إلى الآخر،

فلا تزاحم في مقام تعلّق الحكم، وإنّما التزاحم في الخارج وفي مقام الامتثال، فكذلك في المقام الأمران متعلّقان بطبيعتين لا يكون بينهما تزاحم في مركز تعلّق الحكم، وإنّما وقع التزاحم في مقام العمل.

هذا كلّه في المطلقات.

وكذلك الكلام في العمومات؛ لما عرفت أنّ لفظة «كلّ» ونحوها تدلّ على تكثير عنوان مدخولها، فكلٌّ من «أكرم كلّ عالم»، و«أنقذ كلّ غريق» يدلّ على تكثير عنوان مدخوله ولا يكاد يتعدّاه إلى الآخر.

والحاصل: أنّ الحكم ـ سواء كان في المطلقات أو العمومات ـ تعلّق بنفس طبيعة موضوعه، وغاية ما يكون في العموم هي تكثير نفس الطبيعة، ولا تعرّض له لحالات موضوعه بالنظر إلى نفس ذاته، فضلاً عن حالاته مع موضوع آخر، فما ظنّك بعلاج المعارضة بينهما؟!

فظهر: أنّ التزاحمات الواقعة في الخارج بين أفراد الطبيعة بالعرض غير ملحوظ في الأدلّة، وسيجيء قريباً بيان محاليته. ولا يكاد يمكن كشف العقل ملاحظة الشارع تلك الحالات في مقام الثبوت، ولو أمكن ملاحظة ذلك ثبوتاً فلا يحتاج إلى كشف العقل، فارتقب حتّى حين.

وبعبارة أُخرى ـ كما أفاده سماحة الأُستاذ ـ أنّ التزاحمات الواقعة بين الأدلّة بالعرض، لأجل عدم قدرة المكلّف على الجمع بين امتثالها ـ كالتزاحم بين وجوب إزالة النجاسة عن المسجد ووجوب الصلاة ـ حيث تكون متأخّرة عن تعلّق الحكم بموضوعاتها، وعن ابتلاء المكلّف بالواقعة، لم تكن ملحوظة في الأدلّة، ولا تكون الأدلّة متعرّضة لها، فضلاً عن التعرّض لعلاجها، فاشتراط المهمّ بعصيان الأهمّ ـ الذي هو من مقدّمات الترتّب ـ لا يمكن أن يكون مفاد الأدلّة إن كان المراد شرطاً

شرعياً مأخوذاً في الأدلّة . ولا يكون بنحو الكشف عن الاشتراط ؛ لما سيأتي من عدم لزومه ، بل عدم صحّته ، وسيأتي حال حكم العقل[1] ، انتهى .

فاتّضح من هذه المقدّمة بطلان ما يبتنى عليه أساس مسألة الترتّب ـ وهو اشتراط عصيان الأمر بالأهمّ في الأمر بالمهمّ ـ لأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا أمكن اعتبار ذلك في الأدلّة ، وقد عرفت عدم اعتبار ذلك فيها .

هذا ، مضافاً إلى أنّه لو صحّ ذلك في موضوع الدليل ، لكنّه يمتنع ملاحظة عصيان الأهمّ في التكليف بالمهمّ ، كما سيظهر لك وجهه عند التعرّض لمسألة الترتّب ، فارتقب حتّى حين .

المقدّمة الرابعة :

الحقّ أن يقال : إنّ الأحكام الشرعية القانونية المجعولة على موضوعاتها على قسمين : أحدهما الأحكام الإنشائية ، وثانيها الأحكام الفعلية .

وإن شئت قلت : إنّ للحكم مرحلتين : مرحلة الإنشاء ، ومرحلة الفعلية ، كما هو الشأن في وضع القوانين المدنية العالمية ، من غير فرق بين كون المقنّن شخصاً واحداً أو أشخاصاً متعدّدين ؛ لأنّه جرت ديدن الواضعين في جميع الأعصار والحكومات على أنّهم يلاحظون الجهات المقتضية لوضع القوانين على الكلّية ، فينشؤونها أوّلاً بصور كلّية ، ثمّ يعقّبونها بذكر المخصّصات والمقيّدات ، ولم يشذّ الشارع الأقدس عن طريقتهم في ذلك ، فبعد إنشاء الأحكام بصورة العموم أو الإطلاق وقبل ورود المخصّصات والمقيّدات ، تكون الأحكام إنشائياً .

---

١ ـ مناهج الوصول ٢ : ٢٣ ـ ٢٤ .

فعند ذلك فإن كانت جميع أفراده ومصاديقه أو نفس الطبيعة بدون القيد واجدة للمصلحة أو المفسدة فتكون الأحكام المجعولة على موضوعاتها أحكاماً فعلية.

وأمّا إذا كان بعض مصاديقه أو الطبيعة المقيّدة واجدة للمصلحة فيكون تعلّق الحكم بالمقدار الذي فيه المصلحة أو الطبيعة المقيّدة فعلياً. وأمّا المقدار الذي يكون فاقداً لها ونفس الطبيعة فباقية على مرتبتها الإنشائي.

وحيث إنّه ربّما يكون للزمان وأحوال المكلّفين مدخلية في إجراء بعض الأحكام ـ كنجاسة بعض المنتحلين بالإسلام وكفرهم؛ فقد حكم بإسلامهم وطهارتهم في عصر الغيبة، إلى أن يطلع شمس تلك الهداية ومحورها ـ أرواح من سواه فداه ـ فمثل هذا حكم إنشائي في زماننا بالنسبة إلينا. وأمّا بعد طلوع شمس وجوده ـ عجّل الله فرجه الشريف ـ وبالنسبة إلى أفراد ذلك العصر فيصير فعلياً.

إن قلت: فما فائدة الجعل الكذائي قبل أوان وقته؟ وهل هو إلّا العَبث؟!

قلت: كلّا!! فلعلّ سرّه هو أنّ تبليغ الأحكام حيث إنّه لابدّ وأن يكون من طريق النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والوحي وينقطع ذلك بموت النبي صلى الله عليه وآله وسلم فلابدّ من تبليغ جميع الأحكام إلى العباد، أو إيداعها إلى الوصي من بعده، وهو إلى من بعده، إلى أن يبلغ وقت إجرائه، فينشره إمام ذاك العصر.

فظهر: أنّ قسماً من الأحكام الإنشائية لا يرى صلاح في إجرائها بعدُ، ويكون للمحيط واستعداد الناس دخل في إجرائها، كالأحكام المودعة عند ولي العصر، عجّل الله فرجه الشريف.

وقسماً آخر لا يرى صلاح في إجرائها بصورة العموم والإطلاق، لكنّه أنشأه بصورة العموم والإطلاق ليلحق هو صلى الله عليه وآله وسلم أو الوصي من بعده مخصّصاته وقيوده.

فالعمومات والمطلقات قبل ورود المخصّصات والمقيدات أحكام إنشائية

بالنسبة إلى موارد التخصيص والتقييد، وإن كانت فعليات بالنسبة إلى غير تلك الموارد.

وأمّا الأحكام الفعلية فهي الأحكام التي أعلنها الشارع وبيّن مخصّصاتها ومقيّداتها وحان وقت إجرائها.

فتحصّل: أنّ الأحكام القانونية على قسمين:

أحدهما: الأحكام الإنشائية، وهي التي لم يرَ الشارع صلاحاً في إجرائها فعلاً، وإن كانت نفس الأحكام ذات صلاح، كالأحكام المودعة عند صاحب الأمر ـ عجّل الله فرجه الشريف ـ الواصلة إليه من آبائه عليهم السلام، أو رأى صلاحاً في إجرائها ولكن أنشأها بصورة العموم أو الإطلاق ليلحق به هو نفسه أو وصيّ بعده مخصّصه وقيده.

ثانيهما: الأحكام الفعلية، وهي التي بيّنها الشارع بعمومها وخصوصها ومطلقها ومقيّدها، وحان وقت إجرائها وإنفاذها.

هذا هو المعنى المقبول من الإنشائية والفعلية.

وأمّا المعنى المعروف بينهم ـ من إنشائية الحكم بالنسبة إلى شخص، كالجاهل والغافل والساهي والعاجز، وفعليته بالنسبة إلى مقابلاتها ـ ممّا لا أساس له؛ لأنّ موضوعات الأحكام وإن يمكن أن تكون بحسب التصوّر مقيّدة بالعلم أو الذكر أو الالتفات أو القدرة، ولكن الاشتراط الشرعي فيها ـ مضافاً إلى عدم معقوليته في بعضها ـ لم يدلّ دليل على اعتباره. والتصرّف العقلي أيضاً غير معقول؛ لاستلزامه تصرّف العقل في إرادة الشارع وحكمه، وهو محال، وسيأتي بيانه.

وغاية ما يكون هناك ويحكم به العقل هي: أنّه مع طروّ إحدى تلك الحالات ـ من الجهل أو الغفلة أو النسيان أو العجز ـ يكون المكلّف معذوراً في عدم القيام بمقتضى التكليف، وربّما يكون الشخص مستحقّاً للعقاب، بل ربّما يكون خارجاً عن

ربقة الإسلام، ولا يوجب ذلك سقوط الحكم عن فعليته، ولا تمسّ بكرامة الواقع، ولا يسترجعه إلى ورائه حتّى يعود إنشائياً؛ لكون ذلك أشبه شيء بالقول بانقباض إرادة المولى عند طروّ العذر وانبساطه عند ارتفاعه.

فتحصّل: أنّ الأحكام المضبوطة في الكتاب والسنّة لا يعقل فيها غير هاتين المرتبتين، فقوله تعالى: ﴿وللهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ...﴾[1] إلى آخره، لا يختلف بالنسبة إلى الجاهل والعالم، ولا معنى للفعلية والشأنية في هذا الحكم المجعول المنضبط. فهو حكم فعلي على عامّة الناس؛ سواء العالم والجاهل، والقادر والعاجز.

وبما ذكرنا يظهر: أنّ ما يظهر من بعضهم؛ من جعل الاقتضاء والتنجيز من مراتب الحكم، وأنّ للحكم مراتب أربع: مرتبة الاقتضاء، مرتبة الإنشاء، مرتبة الفعلية ومرتبة التنجّز[2]، غير صحيح؛ لأنّ الاقتضاء والتنجّز من طرفي الحكم؛ فإنّ الاقتضاء من مبادئ الحكم والتنجّز حكم عقلي غير مربوط بمراتب الحكم، ومعنى تنجّزه قطع عذر المكلّف في المخالفة، وعدمِهِ كونه معذوراً فيها، من غير تغيير وتبديل في الحكم، ولا في الإرادة.

المقدّمة الخامسة:

إنّ الأحكام الكلّية والخطابات القانونية تفترق عن الأحكام الجزئية والخطابات الشخصية الصادرة عن الموالي العرفية إلى عبيدهم من جهات، والخلط بينهما صارت منشأ لاشتباهات:

---

١ ـ آل عمران (٣): ٩٧.

٢ ـ كفاية الأُصول: ٢٩٧.

منها: توهّم أنّ الخطابات القانونية والأحكام الكلّية لا يكاد يعقل أن تتوجّه إلى العاجز والغافل والساهي؛ ضرورة أنّ الخطاب للانبعاث، ولا يعقل انبعاث العاجز ونحوه، كما هو الشأن في الخطابات والأحكام الجزئية.

وهذا من موارد الخلط بين الأحكام الكلّية والجزئية، فيقال: إنّ البعث وكذا الزجر في الخطابات والأحكام الجزئية الصادرة من مولى بالنسبة إلى عبده إذا كان لغرض الانبعاث أو الانزجار لابدّ وأن يكون في مورد يصلح البعث للانبعاث أو الزجر للانزجار، وذلك في مورد يعلم أو يظنّ أو لا أقلّ من احتمال الانبعاث من البعث أو الانزجار من الزجر، وإلّا إذا علم بعدم الانبعاث أو الانزجار يكون بعثه أو زجره سفهياً، بل لا يكاد يصدر من المولى العاقل الملتفت بعث أو زجر جدّي عند ذلك؛ ولذا تراهم يعتبرون في وجوب الأمر بالمعروف أو النهي عن المنكر احتمال انبعاث التارك للواجب، أو انزجار الفاعل للحرام، وإلّا ففي صورة العلم بعدم الارتداع يسقط الوجوب.

وبالجملة: بعث المولى عبده من أفعاله الاختيارية فهو مسبوق بتصوّر أمره، وتصوّر احتمال باعثيته لعبده، والتصديق بفائدة ذاك الاحتمال، ثمّ انحدار البعث نحوه. فإذا علم أنّ العبد لا ينبعث عن بعثه لا يعقل تمشّي البعث من المولى الحكيم مع التفاته إلى فائدة البعث؛ بداهة أنّ البعث لغاية الانبعاث، وهو مقطوع العدم.

نعم، إذا كانت لنفس البعث غاية وفائدة اُخرى غير الانبعاث ـ كإتمام الحجّة وإن لم يترتّب عليه الانبعاث ـ لأمكن ذلك منه، ولكنّه خارج عن محطّ البحث. وكذا لو علم أنّ العبد يأتي بالعمل بدون البعث لا يكاد يتمشّى البعث منه بداعي الانبعاث بالبيان المتقدّم.

فتحصّل: أنّه إذا لم يكن العبد قادراً عقلاً أو عادة على إتيان فعل ـ بأن كان نائماً أو ساهياً أو مغمى عليه، إلى غير ذلك ـ أو كان مرغوباً عنه بنفسه، أو مطلوباً بنحو يريده بإرادة نفسه أو يكون عاصياً، لا يكاد يمكن صدور البعث أو الزجر من المولى العاقل الملتفت.

نعم، إذا كانت لنفس البعث أو الانزجار مصلحة أُخرى ـ كتصفية مَجرى النَفَس، أو إتمام الحجّة، إلى غير ذلك ـ لكان صدور البعث أو الزجر بمكان من الإمكان، لكنّه خارج عن محلّ الكلام.

هذا كلّه في الخطابات والأحكام الشخصية.

ثمّ إنّهم قاسوا الخطابات العمومية القانونية ـ أي الخطابات المتوجّهة إلى عامّة الناس أو جماعة منهم ـ بالخطابات والأحكام الجزئية، فاعتبروا فيها ملاحظة حالات جميع أفراد مَن خوطب بها، بحيث لا يتوجّه الخطاب إلى العاجز أو الجاهل أو الساهي منهم، أو غيرهم، كما لا يتوجّه الخطاب الشخصي إليهم. مع أنّ لها شأناً يغايره؛ لأنّ الضرورة قائمة على أنّ الخطابات والأوامر الإلهية شاملة للعصاة، بل بناء المحقّقين على أنّها شاملة للكفّار، فهم مكلّفون بالفروع كما هم مكلّفون بالأُصول، مع أنّه أشرنا: أنّ الخطاب الشخصي إلى الكفّار المعلومي الطغيان من أقبح المستهجنات، بل غير ممكن لغرض الإنبعاث، فلو كان وزان حكم الخطاب العمومي وزان حكم الخطاب الشخصي فلابدّ من الالتزام بتقييد الخطاب بغيرهم، وهو كما ترى.

وكذا الحال في الجاهل والغافل والنائم وغيرهم ممّا لا يعقل تخصيصهم بالحكم، ولا يمكن توجّه الخطاب الخصوصي إليهم، وإذا صحّ في موردٍ فليصحّ فيما هو مشترك معه في المناط؛ فيصحّ الخطاب لعامّة الناس، من غير تقييد بالقادر؛ فيعمّ جميعهم، وإن كان العاجز والجاهل والناسي والغافل وأمثالهم معذورين في

المخالفة، فمخالفة الحكم الفعلي قد تكون لعذر ـ كما ذكر ـ وقد لا تكون كذلك[١].

والسرّ في ذلك هو تغاير مبادئ جعل الأحكام الكلّية مع مبادئ جعل الأحكام الجزئية، والمعتبر في إحداهما غير المعتبر في الأُخرى.

وذلك لأنّ غاية ما يعتبر في جعل القانون الكلّي وخطابه هو إمكان انبعاث عدّة من المخاطبين بالخطاب، ولا يلاحظ حال كلّ واحدٍ واحدٍ منهم. فتنحدر الخطابات الكلّية إلى العناوين، كالمؤمنين، أو الناس، أو القوم، ونحو ذلك، إذا كانت فيهم عدّة معتنى بها يمكن انبعاثهم بهذا البعث، بخلاف الخطابات الشخصية.

والسرّ في ذلك: أنّ الخطابات العامّة لا تنحلّ كلّ منها إلى خطابات بعدد نفوس المكلّفين، بحيث يكون لكلّ منهم خطاب يخصّه، بل يكون الخطاب العمومي خطاباً واحداً يخاطب به العموم، وبهذا يفترق عن الخطاب الخصوصي في كثير من الموارد.

وبالجملة: يتصوّر المقنّن القانون الكلّي، ويصدّق بفائدته لهم، فيريد التقنين والجعل، فيوجّه الخطاب إليهم بالعنوان. فمتعلّق الحكم الكلّي وموضوعه العنوان.

ففي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّها الَّذِينَ آمنُوا أوفُوا بِالعُقودِ﴾[٢] لم يلحظ حال كلّ واحدٍ واحدٍ منهم بنحو العموم لينحلّ إلى خطابات عديدة، بل خطاب واحد متعلّق بالعموم. وكذا جعلت النجاسة على عنوان البول لا على أفراد البول، فكلّما تحقّق العنوان يتعلّق به الحكم.

---

١ ـ قلت: اقتبسنا الجملات الأخيرة من «مناهج الوصول»، لاحظ مناهج الوصول ٢: ٢٦ ـ ٢٧. [المقرّر حفظه الله]

٢ ـ المائدة (٥): ١.

وإن كان في خواطرك ريب فلاحظ القوانين المجعولة في مجلس النوّاب والشيوخ؛ فإنّها بمرأى منك ومسمع، فتراهم يضعون القوانين ولا يلاحظون حالات أفراد ملّتهم وتحت حكومتهم، بل ربّما لا يتوجّهون إلى انبعاث كلّ واحدٍ واحدٍ منهم، بل إذا رأوا انبعاث عدّة منهم لكان ذلك مصحّحاً لجعل القانون على نحو الكلّية.

فعلى هذا: كلّ واحد من الأحكام المجعولة في الشريعة إذا حان وقت إجرائها، أحكام فعلية لجميع آحاد المكلّفين بخطاب واحد، من دون انحلال؛ سواء في ذلك العالم والجاهل، والغافل والمتذكّر، والعاصي والمطيع، والمؤمن والكافر.

وليت شعري كيف يقولون: إنّ الأحكام غير مخصوصة بالعالمين بها، بل يعمّهم والجاهلين، ولم يلزم منه محذور عندهم، مع أنّ الجاهل حال جهله لا يكاد يتوجّه التكليف به، ولا يقولون به في نظائره، كالعصاة والكفّار والغافلين والناسين إلى غير ذلك، مع أنّهما يرتضعان من ثدي واحد؟!

والذي أوقعهم فيما أوقعهم فيه، هو خلط الخطابات والأحكام الشخصية بالخطابات والأحكام الكلّية، وكم له من نظير!

فالحكم القانوني بمبادئه تعلّق على عنوان ينطبق على الجميع، ولا فرق في ذلك بين العاصي والكافر والمؤمن والمطيع في توجّه الحكم الفعلي إليه، ولم يكن الكافر والعاصي معذوراً.

وكذا لا فرق بين العالم والجاهل، وبين المتذكّر والغافل، والقادر والعاجز، في تعلّق الحكم الفعلي. نعم يكون الجاهل ونظرائه معذورين في ترك امتثال الحكم الفعلي، بخلاف العالم ونظرائه، فتدبّر فيما ذكرنا لعلّه ينفعك في غير مقام.

ومنها: ـ أي: من موارد خلط الخطابات والأحكام الكلّية بالخطابات والأحكام الجزئية ـ حكمهم بعدم منجّزية العلم الإجمالي إذا كان بعض أطرافه

خارجاً عن محلّ الابتلاء، بتوهّم أنّ الخطاب بالنسبة إليه مستهجن.

قال شيخنا العلّامة الأنصاريﷺ في العلم الإجمالي ـ ووافقه المتأخّرون ـ ما ملخّصه: أنّه يعتبر في تنجّز الخطاب المعلوم بالإجمال أن يكون الخطاب بالنسبة إلى جميع الأطراف فعلياً، فإذا لم تكن له قدرة عقلية على بعض الأفراد، بل إذا لم تكن له قدرة عادية عليه بأن كان ذلك البعض خارجاً عن محلّ الابتلاء لا يكون الخطاب منجّزاً في حقّه، وذكروا في وجهه: أنّ الخطاب مستهجن بالنسبة إلى من يكون كذلك[1].

ولا يخفى: أنّه يظهر منهم أنّهم تلقّوا ذلك على نحو إرسال المسلّمات والأُصول المسلّمة.

والوجه فيما ذكروه هو: أنّهم يرون أنّ الخطاب العمومي الواحد ينحلّ إلى خطابات عديدة بعدد رؤوس المكلّفين، بحيث يكون لكلّ من الخطابات المنحلّة إليها مبادئ تخصّه؛ حتّى يكون وزانها وزان الخطابات الشخصية، بحيث كلّ ما يصحّ فيه الخطاب الشخصي يصحّ فيه الخطاب العمومي، وكلّ ما لا يصحّ فيه ذلك لا يصحّ فيه هذه، مع أنّه ليس كذلك، بل خطاب واحد متعلّق بكثيرين، فلا تعدّد في ناحية الخطاب، بل التعدّد إنّما هو في ناحية المتعلّق.

ويتوجّه عليهم أوّلاً: النقض بالأحكام الوضعية؛ وذلك لأنّ لهم فيها مشربين:

الأوّل: ما ذهب إليه شيخنا العلّامة الأنصاريﷺ ـ وبعض من تأخّر عنه ـ وهو: أنّ الأحكام الوضعية غير متأصّلة في الجعل، بل منتزعة من الأحكام التكليفية في موردها[2].

---

١ ـ راجع فرائد الأُصول ٢: ٤١٩ ـ ٤٢٢، كفاية الأُصول: ٤١٠، فوائد الأُصول ٤: ٥٠ ـ ٥١.

٢ ـ فرائد الأُصول ٢: ٦٠١.

والثاني: ما ذهب إليه جلّ المحقّقين، وهو تأصّل الأحكام الوضعية في الجعل كالأحكام التكليفية[١]. فعلى المشرب الأوّل لابدّ وأن يلتزم الشيخ قدس سره ومن يحذو حذوه أن لا تكون الخمر التي في أقصى نقطة المغرب بالنسبة إلى من يكون في أقصى نقطة المشرق نجسة؛ لأنّها غير محرّمة عليه؛ لعدم ابتلائه بها. إلّا أن يقال: إنّها نجسة ومحرّمة على من يكون مبتلى بها، فيكون الحكم الوضعي نسبياً، ولا يكاد يلتزم به. وضرورة الفقه على خلافه.

وأمّا على المشرب الثاني فلابدّ لهم أيضاً من الالتزام بما ذكر؛ لأنّ جعل الأحكام الوضعية لأجل الأحكام التكليفية وترتّب الآثار، فجعل الطهارة للماء ـ مثلاً ـ لجواز الوضوء والغسل ونحو ذلك منه، فإذا كان ترتّب الآثار ملحوظاً شخصاً فشخصاً فلابدّ من اختصاص جعل الطهارة بالنسبة إلى شخص دون شخص، فيلزم أن يكون الحكم الوضعي نسبياً، وقد عرفت أنّهم غير ملتزمين به، مضافاً إلى أنّه خلاف ضرورة الفقه.

وثانياً: النقض بتكليف الكفّار والعصاة؛ وذلك لأنّ لازم القول بانحلال الخطاب إلى خطابات متعدّدة عدم مخاطبة الكفّار والعصاة بالتكاليف؛ لأنّ البعث ـ كما أشرنا ـ لغاية الانبعاث، فإذا علم عدم الانبعاث لا يكاد يعقل البعث نحوه؛ بداهة أنّه كما لا يصحّ خطاب الجماد، فكذلك لا يصحّ خطاب من يعلم بعدم انبعاثه؛ لوحدة الملاك، فكما لا يصحّ الخطاب الشخصي بالكافر أو العاصي، فكذلك الخطاب العمومي المنحلّ إلى خطابات عديدة بعدد رؤوس المكلّفين، مع أنّ الضرورة قائمة على شمول الأوامر والنواهي للعصاة، والمحقّقون على أنّها شاملة للكفّار أيضاً؛ لكونهم مكلّفين بالفروع كما يكونون مكلّفين بالأُصول.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ٤٥٤ ـ ٤٥٨، فوائد الأُصول ٤: ٣٩٢، نهاية الأفكار ٤، القسم الأوّل: ٩٠.

إن قلت: قد ورد في القرآن المجيد ما ينافي ذلك، كقوله تعالى لموسى وهارون ـ على نبينا وآله وعليهما السلام ـ ﴿فَقُولاَ لَه ـ أي لفرعون ـ قَولاً لَيِّناً لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أو يَخشَى﴾[1]، مع علمه تعالى بأنّ فرعون لا يتذكّر ولا يخشى.

قلت: ما ذكرناه هو حكم العقل، فإن كان على خلافه ظاهر فلابدّ وأن يأوّل، كما يأوّل قوله تعالى: ﴿اَلرّحمـٰنُ عَلَى العَرشِ استَوَى﴾[2]، فلعلّ قوله تعالى ذلك لأجل أنّه إذا دعوا فرعون يكون في حواريه وأتباعه من يتذكّر أو يخشى، ولا يمكنهما أن يدعواهم إلّا بهذا النحو، فتدبّر.

وثالثاً: النقض بتكليف الجاهل والعاجز والغافل؛ ضرورة أنّ الجاهل ونظرائه لا يكادون ينبعثون عن الخطاب ـ كما هو ظاهر ـ مع أنّ التكاليف شاملة لهم لا بعناوينهم. وغاية ما يكون لهم هي معذوريتهم في مخالفة الحكم الفعلي.

والذي يسهّل الخطب ـ كما أشرنا ـ هو تغاير مبادئ جعل الأحكام الكلّية مع مبادئ جعل الأحكام الجزئية، وعدم انحلال الخطاب القانوني إلى الخطابات، بل خطاب واحد متعلّق بكثيرين، فلا تعدّد في ناحية الخطاب، وإنّما التعدّد في ناحية المتعلّق، فتدبّر واغتنم.

أضف إلى ذلك: أنّ الإرادة التشريعية ـ كما أشرنا غير مرّة ـ ليست إرادة إتيان المكلّف وانبعاثه نحو العمل، وإلّا يلزم في الإرادة الأزلية عدم انفكاكها عنه وعدم إمكان العصيان، بل هي عبارة عن إرادة التقنين والجعل على نحو العموم، وفي مثله يراعى المصلحة العقلائية، ومعلوم: أنّه لا تتوقّف صحّته عندهم على صحّة الانبعاث من كلّ أحد، كما يظهر بالتأمّل في القوانين العرفية.

---

١ ـ طه (٢٠): ٤٤.

٢ ـ طه (٢٠): ٥.

المقدّمة السادسة:

موضوع التكاليف الشرعية على قسمين:

فتارةً: يكون مقيّداً بالقدرة في لسان الدليل، كالاستطاعة المأخوذة في الحجّ في قوله تعالى: ﴿ولله عَلَى النّاسِ حِجُّ البَيتِ مَنِ استَطَاعَ إلَيهِ سَبِيلاً﴾[1].

وأُخرى: لم يُقيّد في لسان الدليل، وهذا أيضاً على قسمين:

فتارة: يحرز القيد في الموضوع لُبّاً من دليل خارج أو حكم العقل. مثلاً: إذا قال المولى: «أكرم العالم» ولكن علم من الخارج أنّه لم يمكنه إلحاق قيد التورّع ـ مثلاً ـ لمحذور كان هناك، مع أنّ المطلوب عنده في الواقع هو ذلك، بحيث لا يكون إكرام العالم غير المتورّع محبوباً لديه، بل يكون مبغوضاً عنده، وكما إذا قال لعبده: «أكرم صديقي» وفرض أنّه لا يمكنه إكرامه إلّا بقدومه.

وأُخرى: لم يحرز ذلك. ويتفرّع على التقييد بقسميه أمران:

الأمر الأوّل: جواز إحداث ما يوجب خروجه عن موضوع التكليف اختياراً، فلو أخرج العالم الورع نفسه عن الورع، أو حال بين صديق المولى وقدومه، أو أخرج المستطيع نفسه عن الاستطاعة، لما وجب عليه الإكرام، ولا على المستطيع الحجّ.

نعم، يستظهر من الأدلّة في خصوص الاستطاعة في الحجّ: أنّ من استطاع بالشرائط المقرّرة يجب عليه الحجّ وإن أخرج نفسه عن الاستطاعة، فيستفاد من الأدلّة: أنّ الاستطاعة دين على مَن استطاع إليه سبيلاً، فتأمّل.

وبالجملة: لو كانت القدرة مأخوذة في موضوع التكليف يجوز للمكلّف إعجاز

---

١ ـ آل عمران (٣): ٩٧.

نفسه وإخراجها عن موضوع التكليف وإدخاله في موضوع تكليف آخر، نظير عنواني المسافر والحاضر، حيث علّق على موضوع المسافر قصر الصلاة وإفطار الصوم، وعلى الحاضر إتمام الصلاة والصوم؛ فكما للمكلّف إخراج نفسه من أحدهما وإدخالها في الآخر، فكذلك يجوز له إعجاز نفسه ليخرج عن موضوع التكليف.

الأمر الثاني: أنّه لو شكّ في القدرة لا يلزمه الاحتياط، بل يجوز له إجراء البراءة، بلا خلاف؛ للشكّ في التكليف، ولا يلزمه الفحص، فمن شكّ في الاستطاعة فلا يجب عليه الحجّ.

فظهر حال التقييد الشرعي؛ سواء أُخذ في لسان الدليل، أو استكشف من دليل العقل، أو من الخارج، وأمّا لو لم يؤخذ مطلقاً فلا يجوز له إعجاز نفسه؛ لأنّ الموضوع حيث لم يقيّد بقيد فيستكشف أنّه مطلق، وعليه استقرّ حكم العقل وبناء العقلاء؛ فإنّهم لا يرون أن يحدث الرجل ما يوجب عجزه عن قيامه بموضوع التكليف، وكذا لو شكّ في القدرة يحتاطون ولا يجرون البراءة.

إذا عرفت هذين القسمين والشأن الذي لهما فنقول: إنّ الأحكام الشرعية الكلّية الإلهية غير مقيّدة بالقدرة؛ لا شرعاً ولا عقلاً، فتشمل القادر والعاجز، فيكون وزان القدرة وزان العلم، وإن كان حكم العقل بالإطاعة والعصيان في صورة القدرة.

أمّا شرعاً: فظاهر؛ لأنّه ليس في الأدلّة ما يوجب التقييد بالقدرة العقلية والعلم، ولو فرض التقييد بالقدرة الشرعية للزم الالتزام بجواز إيجاد المكلّف العجز لنفسه، كما هو الشأن في الحاضر والمسافر، حيث يجوز للحاضر أن يسافر فلا يشمله تكليف الحاضر، وبالعكس يجوز للمسافر أن يحضر بلده فلا يشمله تكليف المسافر. فلابدّ وأن يجوز للمكلّف إخراج نفسه عن عنوان القادر فلا يشمله التكليف، وأن

يعمل عملاً يخرجه عن الاستطاعة، إلى غير ذلك، مع أنّ ظاهرهم عدم الجواز.

وكذا لزم إجراء البراءة عند الشكّ في القدرة؛ لأنّ مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في التكليف، وإجراء البراءة في الشكّ في التكليف ممّا لا خلاف فيه، مع أنّه يظهر من فتاواهم عدم الالتزام بالبراءة، بل يحتاطون في الشكّ في القدرة.

وأمّا عقلاً: ـ بمعنى تصرّف العقل في الأدلّة الشرعية ـ فهو لا يرجع إلى محصّل، بل تصرّف العقل في إرادة المولى أو جعله ممّا لا معنى معقول له؛ بداهة أنّ التقييد والتصرّف لا يمكن إلّا للجاعل لا لغيره.

نعم، للعقل الحكم في مقام الإطاعة والعصيان، وأنّ مخالفة الحكم في أيّ مورد توجب استحقاق العقوبة، وفي أيّ مورد لا توجب المعذورية، فإذا لم يكن عجزه بسوء اختياره يكون معذوراً عند العقل والعقلاء. فوجوب الاجتناب عن الخمر ـ مثلاً ـ يعمّ القادر وغيره، إلّا أنّ العاجز إذا لم يكن عجزه بسوء اختياره يرفع حكم التكليف ـ وهو العقاب ـ عنه لا التكليف.

ثمّ إنّه قد عرفت: أنّ لازم تقييد موضوع الحكم بالقدرة هو: أنّه لو شكّ في القدرة فمقتضى القاعدة البراءة.

ولكن تمسّك شيخنا العلّامة الحائري ﴿﴾ ـ على ما ببالي ـ للجمع بين تقييد موضوعات الأحكام بالقدرة، وبين لزوم الاحتياط في الشكّ فيها وحفظ العنوان، بإطلاق المادّة، بتقريب: أنّ مادّة «أنقذ الغريق» مثلاً لم تقيّد بالقدرة، ولكن العقل من جهة أنّه لا يرى توجّه التكليف إلى العاجز فيقيّده بصورة عدم العجز، فالمادّة ـ وهي الإنقاذ ـ مطلوبةٌ مطلقاً، وذلك مثل ما إذا أشرف ولد المولى على الغرق وكان عبده نائماً، فإنقاذه ولده العزيز مطلوب مطلقاً غايةَ الطلب والحبّ، ولكن مع ذلك لا يمكنه تكليف عبده.

وبالجملة: بإطلاق المادّة تستكشف المصلحة، وإن لم يمكن تعلّق الطلب به في صورة العجز، فلا يمكنه إحداث ما يخرجه عن موضوع التكليف اختياراً؛ لعدم معذورية؛ لعدم معذورية المكلّف عند العقل والعقلاء في رفع العقاب، وإن يرون جواز ارتكابه بل وجوبه لو اضطرّ إليه حفظاً للنفس، فلو شكّ في القدرة فلابدّ له من الاحتياط.

وفيه: أنّ كشف المصلحة والمطلوبية الواقعية في موضوع حكم إنّما هو من جهة أنّ ما اُخذ موضوعاً للحكم غير مقيّد بقيد، فيستفاد منه: أنّ المطلوب هو نفس الطبيعة، وعلى مذهب العدلية يستكشف وجود المصلحة المطلقة.

مثلاً: إذا قيل: «أكرم العالم» فحيث إنّه اُخذ العالم من دون تقييده بقيد موضوعاً وتعلّق التكليف الفعلي به، فيستكشف من ذلك أنّ الإكرام بلا قيد قام به المصلحة، ولكن إذا أدرك العقل أنّ المولى لا يمكنه البعث الفعلي إلى موضوع بنحو الإطلاق، واحتملنا أنّه في متن الواقع مقيّد بالقدرة، ولكنّه لم يذكر القيد اعتماداً واتّكالاً على معلوميته ووضوحه عند العقل، فلا دافع لاحتمال كون موضوع الحكم هو المتقيّد بالقدرة، وإطلاق المادّة لا يكاد يجدي لدفع ذاك الاحتمال؛ لأنّ إطلاقها إنّما يجدي لدفع ذاك الاحتمال إذا تعلّق الحكم على موضوع غير مقيّد وأمكن للمولى تقييده، لا في مورد لا يمكنه تقييده اتّكالاً على درك العقل.

فكما أنّه إذا اُخذ الموضوع مقيّداً لا يمكن أن يتمسّك بالإطلاق، فكذلك فيما لا يكاد يمكن تقييده، وبالجملة: المطلق هو الذي اُخذ موضوعاً للحكم من غير قيد، والمقيّد هو الذي اُخذ موضوعاً للحكم مع القيد، فإن اُخذ من دون قيد، يحتجّ العقلاء عليه بأنّه تمام الموضوع للحكم الفعلي، وعلى مذهب العدلية يستكشف وجود المصلحة المطلقة هناك، وهذا إنّما يكون في مورد يمكن ويصحّ أن يقيّده بقيد ولم يقيّده

به، وأمّا إذا لم يمكنه ذلك فلا يكاد يمكن أن تستكشف المطلوبية والمصلحة المطلقة؛ لقصور نطاق التكليف؛ لاحتمال تعلّق المصلحة بالموضوع المتقيّد لُبّاً ولم يقيّده لأجل اللغوية ومعلوميته عند العقل، فلم يتمّ ما أفاده شيخنا العلّامة قدّس سرّه.

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّه لو قيّد موضوع الحكم بالقدرة في لسان الدليل، أو استفيد ذلك من دليل خارج أو من حكم العقل، يجوز إحداث ما يوجب خروجه عن موضوع التكليف اختياراً ـ كما هو الشأن في الحاضر والمسافر ـ وتجري البراءة عند الشكّ في القدرة.

وموضوعات الأحكام الفعلية الثابتة في الشريعة المقدّسة بالكتاب والسنّة مطلقات غير مقيّدات بصورة القدرة، فقوله تعالى: ﴿**حُرِّمَت عَلَيكُمُ المَيتَةُ**﴾[1] مثلاً تكليف متعلّق بجميع آحاد المكلّفين ـ سواء كانوا قادرين أم لا ـ ولكن العقل يرى أنّ الذي طرأ عليه العجز والاضطرار من غير سوء اختياره يكون معذوراً في ارتكابه، ولا يستفاد من ظواهر الآيات والروايات أزيد من ذلك. نعم، إذا كان العجز بسوء اختياره فإن اضطرّ إليه يجوز بل يجب عليه أكل الميتة لحفظ نفسه، ولكنّه لا يكون معذوراً عند العقل والعقلاء، فاتّضح الفرق بين العجزين، فتدبّر.

فظهر: أنّه كما قالوا: إنّ الأحكام غير مخصوصة بالعالمين بها؛ للزوم الدور، فكذلك إنّها غير مخصوصة بالقادرين، فكما أنّه لم يلزم هناك محذور من إطلاق الأحكام مع أنّ تكليف الجاهل قبيح، فكذلك نقول هنا لا يلزم محذور من إطلاق الأحكام مع أنّ تكليف العاجز قبيح؛ لوحدة الملاك، وأنّهما يرتضعان من ثدي واحد.

---

١ ـ المائدة (٥): ٣.

المقدّمة السابعة:

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا ـ من أنّ الأحكام المتعلّقة بالطبائع لا تـعرّض لهـا لحال الأفراد بالنظر إلى ذاتها فضلاً عن لحاظها بالنسبة إلى أفراد طبيعة أُخرى فـلم يكن مفاد المطلق ائت بالمتعلّق سواء أتيت بمتعلّق الآخر أم لا، بل غاية ما هناك هي أنّ الطبيعة تمام الموضوع للحكم ـ فنقول:

إنّ الأمـر بالشيئين اللذيـن لا يمكن إتيانهما وجمعهما في الوجــود، لا يكـون أمـراً بغير المقدور؛ وذلك لأنّه إذا فرض في زمان، تكليف بإنقاذ الغريق، وفي نفس ذلك الزمان تكليف آخر بإتيان الصلاة، فكلّ واحد من التكليفين لو لوحظ مستقلّاً يكون مقدوراً له، ولا يكون قيام التكليفين على الضدّين إلّا كـقيام التكـليف عـلى الأمرين المتوافقين غير المتزاحمين، في أنّ كلّ واحد حـجّة في مـفاده، لا في الجـمع بينهما، فالأمر المتعلّق بكلّ من المتزاحمين لم يكن أمراً بغير المقدور؛ لعدم المضادّة بينهما في مقام تعلّق التكليف، والمضادّة التي وقعت بينهما إنّما هي لجمعهما في الوجود، وهو غير متعلّق للتكليف.

وتوارد الأمرين على موضوعين لا يمكن جمعهما في الوجود وفي زمان واحد إنّما يقبح في الخطابات الشخصية، وأمّـا في الخـطابات القـانونية التي تخـتلف حـالات المكلّفين فغير مضرّ بعد اختلاف حالاتهم؛ فربّما كثيراً لا يصادف المكلّف إلّا بواحد منهما، وربما يتّفق تصادف المكلّف بهما.

وبالجملة: يصحّ توارد الأمرين على عامّة المكلّفين في الخـطابات القـانونية؛ ومنهم المكلّف الواقف أمام المتزاحمين، ولا يستهجن، والذي يحكم به العقل هو: أنّ

المكلّف لابدّ وأن يقوم بالوظيفة لإجابة الأمرين بنحوٍ لو خالف واحداً منهما لعدم سعة الوقت لهما، لَعُدّ معذوراً.

إذا عرفت هذه المقدّمات فعند تزاحم التكليفين: فتارة: يكونان متساويين في الملاك والمصلحة، وأُخرى: يكون لأحدهما مزية على الآخر:

ففي صورة تساوي ملاك متعلّق التكليفين وتزاحم المهمّين، أو مصداقين من طبيعة واحدة، تكون الأحكام القانونية باقية على قوّتها الفعلي، ولكن مع ذلك لم ينسدّ باب الأعذار العقلية؛ بداهة أنّه مع كون الحكم فعلياً يرى العقل معذورية المكلّف في موارد الأعذار، كما إذا كان جاهلاً بالجهل القصوري، ففيما نحن فيه حيث يكون المكلّف أمام الأمرين المتزاحمين، ويكون له قدرة على الإتيان بكلّ واحد منهما، فإن صرف قدرته في أحدهما يكون معذوراً في ترك الآخر، وبالعكس، من غير أن يكون ذلك تقييداً واشتراطاً في التكليف أو المكلَّف به، فيكون مخيّراً في الإتيان بأيّهما شاء، ولو تركهما معاً لا لعذر يستحقّ عقابين.

وإن شئت مزيد توضيح لما ذكرنا فتوضيحه بمثالٍ، وهو: أنّه إذا كان لمولى ولدان يحبّهما حبّاً شديداً في عرض واحد، فأشرفا على الغرق، ولم يكن له إلّا عبد واحد لا يقدر إلّا على إنقاذ أحدهما، فإن صرف تمام قدرته وأنقذ أحدهما يكون العبد مطيعاً بالنسبة إلى إنقاذ أحدهما، ومعذوراً في ترك إنقاذ الآخر، فيكون محبوباً عند المولى، بل يكرمه أشدّ الإكرام، ولكنّه مع ذلك يتأسّف على غرق ولده الآخر، بل يبكي عليه.

وأمّا إذا لم يصرف العبد قدرته في إنقاذ واحد منهما، بل تركهما، لا يكون له عذر له أصلاً، بل يعاقب على تركهما، فترك الإنقاذ في إحدى الصورتين يكون عذراً دون الأُخرى، مع أنّه للمولى غرض واشتياق تامّ في إنقاذ الغريقين في الصورتين.

إن قلت: هل له إلّا قدرة واحدة، وواضح أنّه لا يكاد يمكن صرفها إلّا في إنقاذ أحدهما، فإن خالف فلابدّ وأن يعاقب عقاباً واحداً، فلأيّ شيء يعاقب عقابين؟!

قلت: عند ترك الإنقاذين يكون له قدرة لإنقاذ كلّ منهما، فتركهما يكون لا لعذر، وقد عرفت: أنّ كلّ أمر لابدّ وأن يكون متعلّقه مقدوراً؛ فالأمر بإنقاذ هذا الولد حكم فعلي في حقّه، فتركه لا لعذر، وكذا الأمر المتعلّق بإنقاذ الولد الآخر.

نعم، إذا اشتغل بأحدهما وصرف قدرته فيه وترك الآخر يُعدُّ معذوراً، فعند تركه كليهما لا لعذر يكون مسؤولاً بالنسبة إلى ترك كلّ منهما؛ لكونه مقدوراً له، فيعاقب عقابين. نعم الجمع بينهما غير مقدور له، لكنّه غير مكلّف به؛ لعدم تعلّق التكليف به، فتدبّر.

وإن شئت مزيد توضيح لتصحيح العقابين في تركهما فنقول في الغريقين المتساويين ـ كالابنين اللذين لا ترجيح لأحدهما على الآخر ـ لو ترك إنقاذهما فلا سبيل إلى عدم العقاب بالمرّة؛ ضرورة أنّه إذا كان مأموراً بإنقاذ أحدهما فتركه، يعاقب عليه، فما ظنّك في صورة تركهما معاً؟!

فهل يستحقّ العقاب لترك أحدهما بعينه فقط، أو لترك عنوان أحدهما لا بعينه، أو لترك المجموع من حيث المجموع، أو لترك هذا وذاك؟!

لا سبيل إلى القول باستحقاق العقاب لترك هذا بعينه فقط دون الآخر؛ لعدم مزية وخصوصية لأحدهما على الآخر، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وكذا لا وجه للقول باستحقاق العقاب لترك عنوان أحدهما لا بعينه؛ لأنّه لا يكون لأحدهما اللامعيّن وجود وراء وجود كلّ منهما، مضافاً إلى أنّ العقاب لابدّ وأن يكون بمخالفة موضوع التكليف، ولم يكن وراء التكليف هذا بعينه وذاك بعينه تكليف ثالث متعلّق بعنوان أحدهما اللا بعينه.

وكذا لا يكون العذاب لترك المجموع من حيث هو ؛ لعدم كونه موجوداً على حدة ، مضافاً إلى أنّه لم يصدر من المولى أمر بعنوان المجموع ؛ فالعقاب إنّما هو لترك كلّ واحد منهما بلا عذر . هذا إذا كان المتزاحمان متساويين .

وأمّا إذا كان أحدهما أهمّ من الآخر ، فإن صرف قدرته في الأهمّ فهو معذور في ترك المهمّ ؛ لعدم القدرة عليه مع اشتغاله بضدّه الأهمّ بحكم العقل .

وأمّا إن صرف قدرته في المهمّ فيثاب بإتيانه ؛ لأنّه أتى بتكليف فعلي ، ولكنّه يعاقب لترك الأهمّ لا لعذر .

وأمّا لو تركهما معاً فيعاقب عقابين ؛ لعدم وجود العذر لتركهما في البين .

وتصحيح توجّه العقابين هنا يظهر ممّا ذكرناه في المتزاحمين المتساويين ، فلاحظ .

ثمّ إنّه إن أبيت عن الالتزام بالعقابين في ترك المتزاحمين بلا عذر ، لكنّه لا يضرّ بما نحن بصدد إثباته من تصحيح الأمر بالضدّين المتساويين ، أو كان أحدهما أهمّاً من الآخر .

فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّ كلّاً من الضدّين ـ وإن كان أحدهما أهمّ ـ في عرض واحد يكون متعلّقاً للتكليف ، والتكليفان المتعلّقان بهما فعليان ، فإن تركهما لا لعذر يعاقب عقابين ، وإلّا فإن تركهما أو ترك واحداً منهما لعذر لا يستحقّ العقاب .

فظهر : أنّ ما أفاده شيخنا البهائي تَدِّسَ سِرُّهُ : إنّ الأمر بالشيء وإن لم يقتض النهي عن ضدّه ، إلّا أنّه يقتضي عدم الأمر به[1] ، لا وجه له ؛ لصحّة الأمر بالضدّين في عرض واحد . فتمّ الكلام ـ بحمد الله ـ على الوجه الثالث الذي اخترناه ونقّحناه في قبال شيخنا البهائي تَدِّسَ سِرُّهُ ، من دون التشبّث بمسألة الترتّب ، فافهم واغتنم وكن من الشاكرين .

---

١ ـ زبدة الأُصول : ٩٩ .

تصوير الأمر بالمهمّ بنحو الترتب*

الوجه الرابع من الوجوه المقرّرة لدفع مقالة شيخنا البهائي قدس سره القائل بعدم الأمر بالضدّ عند الأمر بضدّه، وهو الترتّب، وحاصله: تصوير الأمر بالمهمّ في صورة عصيان الأمر بالأهمّ وتركه.

واعلم: أنّ للترتّب تقاريب مختلفة، لا يهمّ ذكر جميعها، بل نذكر المهمّ منها، ونقدّم التقريب الذي أفاده السيّد الأكبر والعلّامة المجدّد الشيرازي قدس سره[1]، وشيّد أركانه وأقام برهانه تلميذه الجليل المحقّق السيّد محمّد الفشاركي الأصفهاني قدس سره[2] بعد مراجعته من سامراء إلى النجف الأشرف، وصدّقه كثير من المشايخ، وفصّله وأوضحه المحقّق النائيني قدس سره[3].

والتقاريب الأُخر ـ كما سنشير إلى بعضها أخيراً ـ إجمال لما فصّله المحقّق النائيني قدس سره مع إغلاق وإخلال للمراد.

وحيث إنّ المحقّق النائيني قدس سره أحال تنقيح البحث فيه على رسم مقدّمات، فنحن نقتفي أثره، فنذكر كلّ مقدّمة ذكرها، ثمّ نشير إلى وجه الخلل فيها.

فقال المحقّق النائيني قدس سره:

---

* ـ كان تأريخ شروع هذا الوجه / ١٩ شوّال المكرّم / ١٣٧٩ هـ. ق.

١ ـ تقريرات المجدّد الشيرازي ٢: ٢٧٣ ـ ٢٨١ و ٣: ١١٨ ـ ١٢٩.

٢ ـ الرسائل الفشاركية: ١٨٤ ـ ١٩١.

٣ ـ فوائد الأُصول ١: ٣٣٦.

المقدّمة الأُولى:

وحاصلها: أنّه لا إشكال في أنّ ما يوجب وقوع المكلّف في مضيقة المحال واستلزام التكليف بما لا يطاق، إنّما هو إيجاب الجمع بين الضدّين، ولا إشكال أيضاً في أنّه لابدّ من سقوط ما هو المنشأ لإيجاب الجمع دون غيره.

فإذن: يقع الكلام في أنّ منشأ إيجاب الجمع هل هو نفس الخطابين واجتماعهما وفعليتهما مع وحدة زمان امتثالهما؛ لمكان تحقّق شرطهما، أو إطلاق كلّ من الخطابين لحالتي فعل متعلّق الآخر وعدمه؟

لا إشكال في أنّ الموجب لإيجاب الجمع في غير باب الضدّين، إنّما هو إطلاق الخطابين لحالتي فعل متعلّق الآخر وعدمه، كالصلاة والصوم؛ فإنّ الموجب لإيجاب الجمع بينهما إنّما هو إطلاق خطاب الصلاة وشموله لحالتي فعل الصوم وعدمه، وإطلاق خطاب الصوم وشموله لحالتي فعل الصلاة وعدمه، ونتيجة الإطلاقين إيجاب الجمع بين الصلاة والصوم على المكلّف.

ولو لم يكن للدليلين إطلاق، بل كان خطاب كلّ منهما مشروطاً بعدم فعل الآخر، أو كان أحدهما مشروطاً بذلك، لما كانت النتيجة إيجاب الجمع بينهما.

فإذا عرفت الموجب لإيجاب الجمع في غير الضدّين، يقع الكلام في أنّ حال الضدّين حال غيرهما في كون الموجب للجمع هو إطلاق الخطابين حتّى يكون هو الساقط ليس إلّا، فيسقط إطلاق خطاب المهمّ فقط ويصير مشروطاً بعصيان الأهمّ، أو كون الموجب نفس الخطابين وفعليّتهما مع وحدة زمان امتثالهما حتّى يسقط أصل الخطابين. وعلى ذلك يبتنى أمران:

أحدهما: كون التخيير في المتزاحمين المتساويين عقلياً أو شرعياً، فإن قلنا بأنّ المقتضي لإيجاب الجمع إطلاق الخطابين، فبعد سقوطهما وبقاء أصل الخطابين يكون التخيير عقلياً؛ لكون كلّ خطاب مشروطاً بالقدرة على متعلّقه، فيكون كلّ من الخطابين مشروطاً بترك الآخر؛ لحصول القدرة عليه عند ترك الآخر.

وأمّا إن قلنا بأنّ المقتضي لذلك هو أصل الخطابين ووحدة زمان امتثالهما، فيسقط كلا الخطابين بعد عدم إمكان سقوط أحدهما؛ للزوم الترجيح بلا مرجّح، ولمكان تمامية الملاك في كلّ منهما يستكشف العقل خطاباً شرعياً تخييرياً بأحدهما، نظير سائر التخييرات الشرعية، كخصال الكفّارات، نعم يكون فرق بينهما من جهة أُخرى، وهي: أنّ التخيير في الخصال بجعل ابتدائي، وفي المقام بجعل طارئ، فتدبّر.

الثاني: وحدة العقاب وتعدّده عند ترك الضدّين معاً؛ لأنّه بناءً على سقوط الخطابين لا يكون هناك إلّا عقاب واحد؛ لكون الواجب شرعاً ـ حينئذٍ ـ هو أحدهما، وأمّا بناءً على اشتراط الإطلاقين فيتعدّد العقاب؛ لحصول القدرة على كلّ منهما، فيتحقّق شرط وجوب كلّ منهما، فيعاقب على ترك كلّ منهما.

ثمّ إنّه تَتِئُ أشكل على الشيخ الأعظم العلّامة الأنصاري تَتِئُ وتعجّب منه بأنّه مع إنكاره الترتّب في الضدّين اللذين يكون أحدهما أهمّ، غاية الإنكار، التزم ـ في مبحث التعادل والترجيح في تعارض الخبرين المتساويين على السببية ـ بالترتّب من الجانبين؛ فقد صرّح بأنّ التخيير في الواجبين المتزاحمين إنّما هو من نتيجة اشتراط كلّ منهما بالقدرة عليه، وتحقّق القدرة في حال ترك الآخر، فيجب كلّ منهما عند ترك الآخر، فيلزم الترتّب من الجانبين، مع أنّه تَتِئُ أنكره من جانب واحد! وليت شعري

أنّ ضمّ ترتّب إلى ترتّب آخر كيف يوجب تصحيحه[1]؟! انتهى.

أقول: ما أفاده﴿﴾ لتنقيح موضوع البحث ـ من أنّ المقتضي للجمع بين الضدّين نفس الخطابين أو إطلاقهما، وأنّ الموجب للجمع في غير الضدّين إطلاقهما ـ كلام لا غبار عليه، كما سيظهر لك: أنّ أساس الترتّب مبني على امتناع التكليف الفعلي بالضدّين، ويلزم من الأمر بهما الأمر بالجمع بين الضدّين.

ولكن يتوجّه عليه﴿﴾: أنّ ظاهر عبارته يعطي بأنّ الجمع بينهما مأمور به؛ لكونه مقتضى إطلاق كلّ خطاب لحالتي فعل الآخر وعدمه، وقد عرفت في بيان الوجه الثالث: أنّ معنى الإطلاق ليس ذلك، بل معناه هو أخذ المتعلّق مسترسلاً وبدون القيد، غير مقيّد بإتيان الآخر، ولا بعدمه.

نعم، في باب الإتيان والامتثال غير المربوط بمقام تعلّق التكليف يكون إتيان أحدهما مشروطاً بعدم إتيان الآخر.

وبالجملة: في الخطابات القانونية لم يلحظ حال إتيان المكلّف وعدمه؛ فكلٌّ من الخطابين تعلّق بموضوع، ومقتضى إطلاقهما هو كون المتعلّق من دون تقييده بقيد تمام الموضوع للحكم، فلم يلزم من إطلاق الدليلين محذور إيجاب الجمع، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ مقتضى ما ذكره ـ من أنّه بناءً على اشتراط الإطلاقين يتعدّد العقاب؛ لحصول القدرة على كلّ منهما، فيتحقّق شرط وجود كلّ منهما، فيعاقب على ترك كلّ منهما ـ هو: أنّ التكليف الفعلي متعلّق بهما؛ لكون شرط التكليف موجوداً، وإلّا لا يلزم من مخالفتهما عقابين.

فإن صحّ ذلك فلا يحتاج إلى هذه المطالب والمقدّمات وإتعاب النفس لتصوير

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٣٣٦ ـ ٣٣٩، أجود التقريرات ١: ٢٨٧.

الترتّب ، بل يكفي أن يقال من أوّل الأمر بإمكان تعلّق التكليف بالضدّين في عرض واحد ، كما قلنا .

وبالجملة : لو تمّ ما ذكره لتصحيح تعدّد العقاب من اشتراط الإطلاقين ، فلا نحتاج إلى إتعاب النفس وتمهيد مقدّمات لتصوير الترتّب ، بل ينبغي أن يقال في أوّل الأمر ـ كما قلنا ـ بصحّة التكليف بالضدّين في عرض واحد .

بل ما ذكره تَيِّئُ هدم لأساس الترتّب ؛ لأنّه إن كان وجوب كلّ من الضدّين مشروطاً بترك الآخر فلو تركهما يتحقّق شرط وجوب كلّ منهما ، فيعاقب على ترك كلّ منهما ، وواضح : أنّ أساس الترتّب مبني على امتناع التكليف بالضدّين في عرض واحد .

ولا فرق في المحذور ـ لو كان ـ بين الواجب المشروط والمطلق ؛ لأنّ محذور الأمر بالضدّين ليس لأجل المحذور في مقام تعلّق الخطاب ، ولا لفعليته ، بل لأجل المحذور في مقام الإتيان ؛ لأنّ الخطاب بالضدّين لا يقتضي الأمر بالجمع بين الضدّين ، بل يتعلّق كلّ خطاب بما هو متعلّقه ، ولا يتعدّى حريمه ، وكذا فعلية الخطابين ، بل المحذور الذي هو أساس الترتّب إنّما هو في مقام الإتيان والجمع بينهما ، حيث إنّه يمتنع الإتيان بالضدّين معاً ، فالتكليف لم يكن محالاً ، بل تكليف بالمحال ؛ فيكون التكليف محالاً بالعرض ، ويمتنع صدور التكليف الكذائي بداع الانبعاث من الملتفت ، وواضح : أنّه كما يمتنع التكليف المطلق بإنقاذ الغريق وإتيان الصلاة ، فكذلك يمتنع التكليف بالصلاة إن طلع الشمس ، والتكليف بأداء الدين إن خالف الدائن ، لو امتنع الجمع بينهما .

وبالجملة : الملاك كلّ الملاك في الاستحالة هو امتناع الجمع بينهما ، لا توجّه الخطابين ، وفي المتزاحمين المتساويين اللذين يكونان محلّاً للتخيير إن كان خطاب كلّ

منها مشروطاً بترك الآخر، فإن تركها يكون له عقابان، ولازم العقابين وجود خطابين في عرض واحد، وإلّا يلزم أن يعاقب بلا تكليف وخطاب، وهو محال.
وواضح: أنّ هذا هدم لأساس الترتّب؛ لأنّه مبني على عدم إمكان تعلّق التكليفين الفعليين العرضيين على شيء واحد.

والحاصل: أنّ ما ذكره في اشتراط الإطلاق مناقض للأساس الذي ابتني عليه مسألة الترتّب، فتذكّر هذا.

وثالثاً: أنّ تعجّبه‏ قدس‌سره من الشيخ الأعظم‏ قدس‌سره في غير محلّه؛ لأنّه بصدد إفادة مطلب آخر غير الترتّب، فضلاً عن الترتّب من الجانبين.

فينبغي ذكر كلام الشيخ‏ قدس‌سره والتأمّل فيه؛ فإنّه بعد إيراد شبهة في وجوب الأخذ بأحد المتعارضين بناءً على السببية، قال ما نصّه: «الحكم بوجوب الأخذ بأحد المتعارضين في الجملة وعدم تساقطهما ليس لأجل شمول العموم اللفظي لأحدهما على البدل من حيث هذا المفهوم المنتزع؛ لأنّ ذلك غير ممكن ـ كما تقدّم وجهه في بيان الشبهة ـ بل لمّا كان امتثال التكليف بالعمل بكلّ منهما كسائر التكاليف الشرعية والعرفية مشروطاً بالقدرة، والمفروض أنّ كلّاً منهما مقدور في حال ترك الآخر، وغير مقدور مع إيجاد الآخر، فكلّ منهما مع ترك الآخر مقدور يحرم تركه ويتعيّن فعله، ومع إيجاد الآخر يجوز تركه ولا يعاقب عليه.

فوجوب الأخذ بأحدهما نتيجة أدلّة وجوب الامتثال والعمل بكلّ منهما بعد تقييد وجوب الامتثال بالقدرة، وهذا ممّا يحكم به بديهة العقل، كما في كلّ واجبين اجتمعا على المكلّف، ولا مانع من تعيين كلّ منهما على المكلّف بمقتضى دليله إلّا تعيين الآخر عليه كذلك.

إلى أن قال: والحاصل أنّه إذا أمر الشارع بشيء واحد استقلّ العقل بوجوب

إطاعته في ذلك الأمر بشرط عدم المانع العقلي والشرعي، وإذا أمر بشيئين واتّفق امتناع إيجادهما في الخارج معاً استقلّ العقل بوجوب إطاعته في أحدهما لا بعينه؛ لأنّها ممكنة، فيقبح تركها[1]، انتهى.

ولا يخفى: أنّ التأمّل في كلام الشيخ قدس سره يعطي أنّه بصدد إفادة مطلب آخر غير مسألة الترتّب، فضلاً عن الترتّبين اللذين يحكم العقل بامتناعهما؛ للزوم تقدّم الشيء على نفسه.

وذلك لأنّ الترتّب عبارة عن تقييد أمر المهمّ بعصيان الأهمّ، وتصرّف في مقام التكليف وعلاج الأمر بالضدّين، وليس الشيخ بصدده، وإنّما هو بصدد بيان أنّه في مقام الإطاعة والامتثال في المتعارضين يحكم العقل بأنّه على السببية لابدّ من صرف القدرة في واحد منهما، فما أفاده الشيخ قدس سره تصرّف في مقام الامتثال والإطاعة.

وإن شئت مزيد توضيح لذلك فنقول: إنّه يعتبر في الترتّب عندهم أمران:

أحدهما: كون الشرط في المهمّ عصيان الأهمّ.

والثاني: كون الشرط شرطاً للتكليف؛ بمعنى أنّ شرط التكليف بالمهمّ عصيان الأهمّ.

وبالجملة: لنا تكليف مطلق ـ وهو الأمر بالأهمّ ـ وتكليف مشروط، شرطه عصيان الأهمّ ـ وهو الأمر بالمهمّ ـ والقائلون بالترتّب لا يرون منعاً للجمع بين تكليف مطلق ومشروط، وليس قول الشيخ قدس سره في المتعارضين على السببية بيان ذلك وأنّ أحد التكليفين مشروط بعدم إتيان الآخر، بل بصدد بيان أنّه إذا ورد تكليفان نظير سائر التكاليف الشرعية والعرفية يحكم العقل بوجوب امتثال العبد أمر مولاه،

١ ـ فرائد الأُصول ٢: ٧٦١.

وواضح : أنّ الامتثال إنّما يكون إذا لم يكن هناك مانع عقلي أو شرعي منه ، فإن كان هناك مانع كذلك يحكم العقل بعدم لزوم إتيان كلّ منهما مطلقاً ، ويقيّد امتثال أحدهما بترك الآخر ، وهذا حقّ لا محيص عنه ، وأنّى له وكون ترك أحدهما شرطاً لتكليف الآخر ؟! فتدبّر .

ورابعاً : لو سلّم أنّ الشيخ قدس سره بصدد بيان أنّ عدم أحدهما شرط لتكليف الآخر ، ولكن أشرنا آنفاً : أنّ الترتّب عندهم متقوّم باشتراط تكليف أحدهما بعصيان الآخر ، ولم يقل به الشيخ قدس سره ، وإنّما قال بتقييد كلّ من الدليلين بعدم إتيان الآخر ، وكم فرق بينهما ؟!

وذلك لأنّ معنى الأوّل الاشتراط وهو مناط الترتّب ؛ لأنّ الأمر المتعلّق بالمهمّ يتأخّر عن شرطه ، وهو متأخّر عن نفس الأمر بالأهمّ . وأمّا التقييد بعدم إتيان الآخر فنتيجته التخيير ؛ لأنّه يفهم العرف من تقييد أحدهما بعدم الآخر وبالعكس الخ .

والحاصل : أنّ الشيخ قدس سره صرّح بأنّ العقل تارةً يحكم بالإطاعة المطلقة ، وأُخرى بالإطاعة المقيّدة ؛ فالتقييد إنّما هو في مقام الامتثال ، وهذا أجنبي عن مسألة الترتّب ؛ فإنّه على مبناهم ليس التصرّف في مقام الامتثال ، بل في ناحية التكليف .

ثمّ الذي اعتبره الشيخ قدس سره في باب المتعارضين هو تقييد كلّ منهما بعدم إتيان الآخر ، وهو مناط التخيير ، ولازم كون الشيء واجباً تخييرياً هو أنّه لا يجب إتيانهما ، ولا يجوز التساهل عنهما ، بل له العمل بأيّهما شاء ، فأنّى لكلام الشيخ ومسألة الترتّب ؟! والعجب أنّ المحقّق النائيني قدس سره خلط بينهما !

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك النظر فيما ذكره المحقّق النائيني قدس سره أخيراً : من أنّ مقتضى ما أفاده الشيخ ، الترتّب من الجانبين .

وذلك لما أشرنا: أنّ الترتّب من الجانبين غير معقول؛ للزومه تقدّم الشيء على نفسه؛ لأنّ الترتّب باعتبار أنّه عبارة عن تقييد أمر المهمّ بعصيان الأهمّ فيتأخّر عن شرطه، وهو يتأخّر عن نفس الأمر المتعلّق بالأهمّ، فلو قيّد الأمر الآخر بعصيانه ـ كما في صورة المتساويين ـ يلزم تقدّم الشيء على نفسه.

والشيخ الأعظم‏ تتثر لا يكون بصدد إثبات هذا الأمر الممتنع، بل ـ كما أشرنا ـ إنّه بصدد التقييد بعدم الإتيان، وهو علاج في مقام الامتثال والإطاعة، بمعنى حكم العقل بصرف القدرة في واحد منهما على السببية، فهو تصرّف في مقام الامتثال، بلا تصرّف له في نفس الأدلّة.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ ما أفاده الشيخ‏ تتثر في كمال المتانة، ولا يرتبط ما أفاده بمسألة الترتّب، فتعجّب المحقّق النائيني‏ تتثر من الشيخ‏ تتثر بلا وجه، بل العجب منه‏ تتثر حيث خلط بينهما، والله الهادي.

المقدّمة الثانية:

الحقّ: أنّ واجب المشروط لا يخرج عمّا هو عليه بعد تحقّق شرطه، ولا يتّصف بالإطلاق؛ لما عرفت أنّ شرائط التكليف كلّها ترجع إلى الموضوع، فيكون الواجب المشروط عبارة عن الحكم المجعول على موضوعه المقدّر وجوده على نهج القضايا الحقيقية، والحكم المجعول على موضوعه لا ينقلب عمّا هو عليه، ولا يخرج الموضوع عن كونه موضوعاً، ولا الحكم عن كونه مجعولاً على موضوعه.

ووجود الشرط في الواجب المشروط عبارة عن تحقّق موضوعه خارجاً، وبتحقّق الموضوع خارجاً لا ينقلب الواجب المجعول الأزلي عن الكيفية التي جعل عليها؛ بأن يتّصف بصفة الإطلاق؛ لأنّ اتّصافه بذلك يستلزم خروج ما فرض كونه

موضوعاً عن كونه موضوعاً، مثلاً: وجوب الحجّ إنّما أُنشئ أزلاً مشروطاً بوجود موضوعه الذي هو العاقل البالغ المستطيع، ولا يفرق الحال فيه بين تحقّق الاستطاعة لزيد، أو عدم تحقّقها له؛ إذ ليس لزيد حكم يخصّه حتّى يقال بأنّه لا معنى لكون وجوب الحجّ بالنسبة إلى زيد المستطيع مشروطاً بالاستطاعة، بل لابدّ وأن يكون الخطاب بالنسبة إليه مطلقاً، وهو كذلك لو كانت الأحكام مجعولة على نهج القضايا الجزئية الخارجية، وعليه تكون الشرائط من علل التشريع، لا من قيود الموضوع، ولعلّ منشأ ما ربّما يقال: «إنّ الواجب المشروط بعد تحقّق شرطه يصير واجباً مطلقاً» هو تخيّل كون الأحكام مجعولة على نحو القضايا الجزئية الخارجية، وقد عرفت فساده.

وبعبارة أُخرى: الشرط دائماً يكون واسطة في العروض، لا واسطة في الثبوت، فالأمر بالمهمّ المشروط بعصيان الأمر بالأهمّ دائماً يكون مشروطاً ولو بعد تحقّق شرطه، نعم يصير فعلياً عنده، فعلى هذا تبق طولية الأمر بالمهمّ بالنسبة إلى الأمر بالأهمّ وتخرج عن العَرضية.

والمحقّق الخراساني تَيِّئُ مع اعترافه برجوع الشرط إلى الموضوع، ذهب في جملةٍ من الموارد إلى كون الشرط واسطة في الثبوت، وأنّه من قبيل علل التشريع، فجعل الأمر بالمهمّ بعد تحقّق شرطه في عرض الأمر بالأهمّ، وذلك لا يستقيم إلّا بعد القول بصيرورة الواجب المشروط مطلقاً بعد تحقّق شرطه[1]، انتهى.

أقول: وفيما ذكره مواقع للنظر:

منها: أنّ المراد بالموضوع الذي يرجع إليه القيد في كلامه: إمّا يكون عبارة عن

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٣٣٩ ـ ٣٤٠.

المكلّف، كما هو الظاهر من تمثيله بالاستطاعة في الحجّ، حيث يرى أنّ المكلّف بالحجّ، العاقل البالغ المستطيع. أو يكون عبارة عن متعلّق الحكم من الفعل أو الترك المطالب به، كما لعلّه يظهر منه في المقدّمة الآتية. أو يكون عبارة عن الأعمّ منهما.

وكيف كان: فعلى تقدير كون الموضوع عبارة عن المكلّف فمقتضى ما ذكره إنكار الواجب المشروط من رأس، بل كون الواجب المشروط مطلقاً، وقد عرفت آنفاً أنّ الفرق بين الواجب المشروط والمطلق بحسب الواقع واللُبّ، ولكلّ منهما ملاك يخصّه؛ فلا يجوز إرجاع أحدهما إلى الآخر.

وبالجملة: مقتضى كون الشيء واجباً مشروطاً هو خروج الشرط عن الموضوع وكونه واسطة لثبوت الحكم على الموضوع، فلو اُرجع الشرط إلى الموضوع يلزم أن يكون من مقوّمات الموضوع، كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ مقتضى إرجاع القيد إلى الموضوع أنّه لا فرق بين قوله: «إن استطعت فحجّ»، وبين قوله: «المستطيع يحجّ»، مع أنّ ارتكاز العقلاء على الفرق بينهما، ويرون أنّ الإنشاء على قسمين، بل ظهور الإرادة على ضربين، والفرق بينهما ثبوتي ولُبّي، فتدبّر.

مع أنّ بعض القيود وإن أمكن إرجاعه إلى الموضوع ـ مع كونه خلاف الظاهر ـ كقوله: «إن استطعت فحجّ»، فيمكن إرجاعه إلى أنّ المستطيع يحجّ، إلّا أنّ هناك بعض قيود لا يمكن إرجاعه إلى الموضوع إلّا مع تمحّل شديد وتكلّف بارد، بل ربّما لا يمكن ذلك ولو مع التمحّل الشديد، كقوله مثلاً: «إن غربت الشمس فيجب عليك الصلاة»، ومقتضى إرجاع القيد إلى الموضوع هو أنّ المكلّف الذي غربت عليه الشمس، أو المكلّف الغاربة عنه الشمس يجب عليه الصلاة، وهو كما ترى من البرودة بما لا يخفى.

ومثل قول الشارع للوصي: «إن خرج اليتيم عن اليُتم فاعط أمواله»، فإن رجع القيد إلى الموضوع فمعناه: «أيّها الوصي والمكلّف الذي خرج اليتيم عن اليُتم، فاعط أمواله»، وهو واضح البطلان. ولا أظنّ أنّ هذا المحقّق تَبِّئُ أيضاً يلتزم بالإرجاع إلى الموضوع في أمثال ما ذكر، ولعلّه قاس القيود بمثل الاستطاعة ونحوها من الأُمور التي يمكن إرجاعها إلى الموضوع.

فتحصّل: أنّه إن أراد تَبِّئُ بالموضوع، المكلّف، فيتوجّه عليه أوّلاً: أنّ مقتضاه إنكار الواجب المشروط. وثانياً: بأنّه لا يمكن المساعدة عليه في جميع القيود.

وأمّا إن أراد بالموضوع، متعلّق التكليف ـ من الفعل أو الترك المطالب به ـ فيتوجّه عليه ـ مضافاً إلى أنّ مقتضاه أيضاً إنكار الواجب المشروط بالبيان المتقدّم ـ أنّه يلزم أن يكون القيد واجب التحصيل، مثلاً: لو وجب إكرام زيد إن كان عالماً، فحيث إنّ القيد قيد للمتعلّق فالطلب مطلق غير مقيّد بقيد، فلابدّ من تعليم زيد وصيرورته عالماً، مع أنّه لا يجب إيجاد القيد.

وبالجملة: لا يجب تحصيل القيد في الواجب المشروط، مع أنّ مقتضى ما ذكره لزوم تحصيل القيد.

فبعد ما أحطت خبراً بعدم استقامة إرادة المكلّف أو الفعل والترك المطالب به من الموضوع الذي يرجع إليه القيد، تعرف عدم استقامة إرادة الأعمّ من المكلّف والمتعلّق، كما لا يخفى.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه: أنّ إرجاع القيد إلى الموضوع ـ أعني المكلّف ـ أو المتعلّق أو الأعمّ منهما، غير مستقيم.

ومنها: أنّه قد أشرنا غير مرّة: إلى أنّ الحكم في القضية الحقيقية لم يتعلّق على الأفراد المقدّرة الوجود، بل تعلّق الحكم فيها على عنوان قابل للصدق على الأفراد

الموجودة وما ستوجد، قبال القضية الخارجية التي تعلّق الحكم فيها على عنوان لا يقبل الصدق إلّا على الموجودين، فلا فرق بين القضيتين إلّا من حيث سعة نطاق القضية الحقيقية وضيق الخارجية، وإلّا فكلّ منهما تقع كبرى القياس.

ومنها: لو قلنا: إنّ الحكم في الحقيقية تعلّق على الأفراد المقدّرة الوجود، فتنحلّ الحقيقية إلى قضايا متكثّرة بعدد رؤوس المكلّفين، فكلّ مكلّف له حكم يخصّه، فعلى هذا: يكون وزان القضية الحقيقية بالنسبة إلى الأفراد الواجدين للشرط، وزان القضية الخارجية؛ فكما لا معنى لكون القضية الخارجية مشروطةً، فكذلك في الحقيقية بالنسبة إلى الواجدين، فالتفرقة بينهما ممّا لا وجه له.

وبالجملة: لو قيل بانحلال الحقيقية إلى القضايا بعدد رؤوس المكلّفين، فلا معنى لصحّة الجعل بنحو الاشتراط فيها بعد حصول القيد، ولو صحّ أن يجعل بنحو الاشتراط فلابدّ وأن يصحّ في الخارجية أيضاً؛ لما أشرنا أنّهما يشتركان في أنّ الحكم فيهما تعلّق بالعنوان، غايته: أنّ في الخارجية تعلّق على عنوان لا ينطبق إلّا على الموجودين، وفي الحقيقية على عنوان ينطبق عليها وعلى ما سيوجد.

ومنها: أنّ صيرورة المشروط مطلقاً لا ترتبط بالحقيقية والخارجية؛ لأنّ القضية الخارجية لو لم يكن الجزء فيها حاصلاً فيعبّر عنها تعليقاً ويقال: «إن جاءك زيد أكرمه»، وفي الحقيقية لو كانت جميع الشروط محقّقة لا يعبّر عنها مشروطاً، بل يعبّر عنها بصورة الإطلاق، وقد عرفت: أنّ وزان الخارجية وزان الحقيقية، على خلاف مزعمة القوم ـ ومنهم هذا المحقّق ـ حيث يرون أنّ الخارجية مركّبة من عدّة قضايا شخصية، فتدبّر.

ومنها: أنّ ما ذكره‌ قدس‌سره في الخارجية ـ من أنّ الشرائط بالنسبة إليها تكون من علل التشريع، لا من قيود الموضوع ـ غير وجيه؛ ضرورة أنّه فرق بين علّة تشريع

الحكم وملاكه، وبين شرط الحكم والتكليف؛ وذلك لأنّ علّة تشريع الحجّ ـ مثلاً ـ هي الوفود إلى الله تعالى ـ كما في الأخبار ـ ونكتة تشريع العدّة تطهير الرحم، وجعل الزكاة تزكية المال، إلى غير ذلك ـ كما هو مذكور في كتاب «علل الشرائع»[1] وغيره[2] ـ وأنّى لها وشرط الحكم، الذي هو عبارة عن عدم الحكم عند عدم شرطه؟!

وبالجملة: علّة التشريع عبارة عن ملاك الجعل وفلسفته ودواعيه، وهذه كما توجد في الواجبات المشروطة توجد في الواجبات المطلقة أيضاً، بل وكما توجد في الأحكام التكليفية توجد في الأحكام الوضعية، وهي غير شرط الحكم والتكليف، الذي أُنيط وعلّق عليه الحكم.

والحاصل: أنّ علل التشريع هي غايات الأحكام وملاكاتها، وهي واقعة في الرتبة السابقة على جعل الأحكام مشروطها ومطلقها، وأنّى لها ولشرائط التكليف والبعث الاعتباري؟!

مثلاً: في قولك لعبدك: «إن جاءك صديقي فأكرمه» لا تكون الجيئة ملاك إيجاب الإكرام وفلسفته، بل ملاكه شيء آخر، فالجيئة في المثال ليست إلّا شرطاً للحكم؛ بمعنى أنّه لو لم يجيء لم يجب عليك إكرامه، فلا معنى لإرجاع شرط الحكم في القضية الخارجية إلى علّة الجعل[3].

---

١ ـ راجع علل الشرائع: ٤٠٤ / ٥ و ٥٠٨ / ١ و ٣٦٨ / ١.

٢ ـ راجع وسائل الشيعة ٨: ٨، كتاب الحجّ، أبواب وجوبه وشرائطه، الباب ١، الحديث ١، و٢١: ٣١٩، كتاب النكاح، أبواب المهور، الباب ٥٤، الحديث ١، و٩: ١٢، كتاب الزكاة، أبواب ما تجب فيه الزكاة، الحديث ٧.

٣ ـ قلت: ولو رجع إليها فلابدّ وأن يرجع الشرط في القضية الحقيقية إلى علّة الجعل أيضاً، وهذا المحقّق لا يتفوّه به، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ومنها: أنّ ما ذكرهتيِّرُ أخيراً عند قوله: «وبعبارة أُخرى: الشرط دائماً يكون واسطة في العروض، لا الثبوت»[1] غير مستقيم؛ لأنّ الواسطة في الثبوت عبارة عن إيصال الواسطة العَرَض إلى ذي الواسطة، بحيث يكون ذو الواسطة متّصفة بالعرض حقيقة، بلا شائبة مجاز. وذلك كالنار ـ مثلاً ـ حيث تكون واسطة في إيصال الحرارة إلى الماء واتّصافه بالحرارة حقيقة.

وأمّا الواسطة في العروض فعبارة عن اتّصاف الواسطة بالعرض حقيقة، وأمّا اتّصاف ذي الواسطة به فإنّما هو على سبيل العرض والمجاز. وذلك كحركة السفينة إلى جالس السفينة؛ فإنّ السفينة هي التي تتّصف بالحركة حقيقةً؛ لأنّها السائرة والمتحرّكة على وجه الماء، وأمّا الجالس فيها فغير متحرّك أصلاً، ولكن تستند الحركة إليه بالعرض والمجاز.

إذا عرفت معنى الواسطتين، فإذا وجب الحجّ ـ مثلاً ـ على زيد مشروطاً بالاستطاعة، فيكون هناك أُمور:

١ ـ الحكم، وهو الوجوب.

٢ ـ الموضوع، وهو زيد.

٣ ـ شيء متوسّط في تعلّق الوجوب على زيد، وهو الاستطاعة.

وواضح: أنّ الاستطاعة لا تكاد تتّصف بالوجوب، بل المتّصف به حقيقةً هو زيد، فالشرط دائماً يكون واسطة لثبوت الحكم على الموضوع على مقال هذا المحقّق القائل بأنّه من قبيل الواسطة في العروض، فتدبّر.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٣٤٠.

المقدّمة الثالثة:

وليعلم: أنّ هذه المقدّمة عندنا هي المهمّ في مسألة الترتّب، بل أساس الترتّب مبني عليها، فإن تمّت تتمّ مسألة الترتّب، وإن لم يكن كذلك عند المحقّق النائيني ﷺ: فإنّه يرى أنّ أساس الترتّب مبني على المقدّمة الرابعة، كما سيجيء منه.

وكيف كان: فقد أطال ﷺ البحث في هذه المقدّمة وذكر مطالب لم يبتنِ عليها أساس الترتّب، فننقل المهمّ منها:

فنقول: إنّه ﷺ بعد أن قسّم الواجب إلى قسمين ـ الموسّع والمضيّق ـ وعرّفهما بما لا تخلو عن مسامحة، قال: إنّ المضيّق على قسمين:

قسم أُخذ فيه الشيء شرطاً بلحاظ وجوده الانقضائي، ولعلّ باب الحدود والديات من هذا القبيل، بناءً على أن يكون التكليف بالحدّ مضيّقاً، حيث إنّ شرط وجوبه هو انقضاء القتل من القاتل وتحقّقه منه، ولو آناً ما، فعند تلبّس القاتل بالقتل لا يتوجّه عليه التكليف بالحدّ، وهذا القسم غير مهمّ فيما نحن بصدده.

والقسم الآخر ما أُخذ فيه الشيء شرطاً بلحاظ وجوده، ولا يعتبر فيه الانقضاء، فيثبت التكليف مقارناً لوجود الشرط، ولا يتوقّف ثبوته على انقضاء الشرط، بل يتّحد زمان وجود الشرط، وزمان وجود التكليف، وزمان امتثاله، ويجتمع الجميع في آنٍ واحد حقيقي، وأغلب الواجبات المضيّقة في الشريعة من هذا القبيل، مثلاً: في باب الصوم يكون طلوع الفجر شرطاً للتكليف بالصوم، ومع ذلك يكون ثبوت التكليف بالصوم مقارناً لطلوع الفجر، كما أنّ زمان امتثال التكليف بالصوم أيضاً من أوّل الطلوع، في الآن الحقيقي من طلوع الفجر يتحقّق

ويجتمع شـرط التكليف، ونفس التكليف، وزمـان امتثالـه ولا يتوقّف التكليف على سبق تحقّـق شرطـه آنـاً مـا، كما لا يتوقّف الامتثال على سبق التكليف آنـاً مـا، بل يستحيل التقدّم:

أمّا استحالة تقدّم زمان شرط التكليف على نفس التكليف: فلما عرفت من رجوع كلّ شرط إلى الموضوع، ونسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلّة إلى معلولها، وإن لم يكن من العلّة والمعلول حقيقة. فكمـا يسـتحيل تخـلّف المـعلول عـن عـلّته التكوينية، فكذلك يستحيل تخلّف الحكم عن موضوعه؛ ضرورة أنّه مـع التـخلّف يلزم أحد أمرين:

إمّا عدم موضوعية ما فرض كونه موضوعاً، وهو خلف، أو تأخّر المعلول عن علّته، وهو محال.

ولذا أبطلنا كلّاً من الشرط المتقدّم والمتأخّر، وقلنا باعتبار المقارنة الزمانية بين شرط التكليف والتكليف نفسه، وإن تأخّر عنه رتبةً بالبيان المتقدّم.

وأمّا استحالة تأخّر زمان الامتثال عن التكليف: فلأنّ وزان التكليف بالنسبة إلى الامتثال، وزان العلّة التكوينية بالنسبة إلى معلولها، كحركة اليد لحركة المفتاح؛ لأنّ التكليف هو الذي يقتضي الامتثال ويكون محرّكاً.

نعم، يكون بينهما فرق من جهـة أنّه لا يتوسّط في سلسلة العـلل التكـوينية العلم والإرادة، بل يوجد المعلول بعد علّته التكوينية. وأمّا في المقام: فيتوسّط بـين الامتثال والتكليف علم الفاعل بالتكليف وإرادته الامتثال؛ لأنّ مع عدمهما أو عدم واحـد منهما يستحيل تحقّق الامتثال، ولكنّـه مع ذلك لا يخرج التكليف عـن كـونه واقعاً في سلسلة العلل، ولا يتفاوت في استحالة التخلّف بين قلّة ما يقع في سـلسلة العلّة وكثرته.

فالامتثال المعلول للتكليف والعلم والإرادة يستحيل أن يتخلّف عن ذلك زماناً، وغاية ما يكون إنّما هو التخلّف في الرتبة فقط.

فتحصّل: أنّ زمان التكليف والامتثال واحد، وقد عرفت أنّ زمان شرط التكليف مع نفس التكليف أيضاً واحد، ومقتضى ذلك هو وحدة زمان شرط التكليف مع زمان الامتثال.

ثمّ تَتِئُ ورد في أمر طويل الذيل لا يهمّ في جوهر ما نحن بصدد إثباته، إلى أن قال: إذا عرفت ذلك ظهر لك دفع بعض الإشكالات التي أوردوها على الخطاب الترتّبي، فذكر الإشكال الأوّل وتصدّى لدفعه، وحيث إنّه غير مربوط بما نحن بصدد إثباته، طوينا عنه كشحاً.

إلى أن قال: ومن الإشكالات: أنّ خطاب المهمّ لو كان مشروطاً بنفس عصيان الأهمّ لم يلزم منه محذور طلب الجمع؛ لأنّه إن اعتبر امتثال خطاب المهمّ في زمان خلوّ المكلّف عن الأهمّ فلا يعقل اقتضاؤه لطلب الجمع.

نعم، إن كان العنوان الانتزاعي، ووصف التعقّب شرطاً ـ أي كون المكلّف ممّن يعصي ـ فيلزم محذور طلب الجمع؛ لأنّ خطاب المهمّ يكون فعلياً قبل عصيان الأهمّ إذا كان ممّن يعصي بعد ذلك، فلم يعتبر في ظرف امتثاله خلوّ المكلّف عن الأهمّ، بل يلزم اجتماع كلّ من الأهمّ والمهمّ في زمان واحد.

وبالجملة: لو كان نفس عصيان الأهمّ شرطاً لخطاب المهمّ فلا يكون فيه محذور طلب الجمع ليرفع بالترتّب، وأمّا لو كان المفهوم الانتزاعي شرطاً فيلزم طلب الجمع، ولا يمكن تصحيحه بالترتّب.

فأجاب تَتِئُ أوّلاً: بأنّه لا موجب لجعل الشرط هو العنوان الانتزاعي ووصف التعقّب، بل نقول: إنّ العصيان بوجوده الواقعي شرط للتكليف بالمهمّ، وقد عرفت:

أنّ الشرط قيد للموضوع، والموضوع لا يتخلّف عن الحكم زماناً، وإن اختلفا رتبةً، ولا يلزم منه طلب الجمع ـ كما اعترف هو به أيضاً ـ والترتّب غير مبتنية على لزوم طلب الجمع، بل هو مبني على اجتماع الخطابين في زمان واحد، فلابدّ وأن يؤخذ العصيان على وجه يجتمع فيه كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ، وذلك بأن يكون التلبّس بالعصيان شرطاً، وحيث إنّه يكون خطاب الأهمّ محفوظاً في حاله لا يتحقّق العصيان بمعنى الانقضاء والمضيّ الذي يكون خطاب الأهمّ ساقطاً عنده؛ لسقوط كلّ خطاب بعصيانه.

وثانياً: أنّه لو فرض كون الشرط هو الوصف الانتزاعي، ولكن لا يلزم منه طلب الجمع؛ لأنّ الوصف إنّما انتزع من العصيان الذي هو زمان خلوّ المكلّف عن الأهمّ، فمعنى كونك ممّن يعصي: كونك ممّن تخلو عن فعل الأهمّ، ومع ذلك كيف يلزم طلب الجمع؟!

ومجرّد اجتماع الخطابين اللذين يلزم من أخذ الوصف الانتزاعي شرطاً لا يوجب إيجاب الجمع، وغاية ما يلزم هي اجتماع كلّ من خطاب الأهمّ والمهمّ في زمان واحد، وهذا ممّا لا محيص عنه في الخطاب الترتّبي[1]، انتهى.

أقول: وليعلم: أنّه أشرنا عند التكلّم في المقدّمة الثانية أنّه يحتمل أن يكون مراد هذا المحقّق بالموضوع، المكلّف نفسه، بقرينة تمثيله بالاستطاعة، وأشرنا أيضاً: أنّه يحتمل أن يكون مراده بالموضوع في هذه المقدّمة، متعلّق التكليف، بقرينة تمثيله بالصوم، حيث إنّ الصوم الذي أُخذ طلوع الفجر قيداً له، متعلّق التكليف، فإن أراده فيتوجّه عليه ما أوردناه على تقدير إرادته، فلاحظ.

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٣٤١ ـ ٣٤٨.

وكيف كان: لا يكون الصوم مشروطاً بأوّل طلوع الفجر؛ لأنّه لم يرد: «إذا طلع الفجر فصم»، بل قال تعالى: ﴿كُلُوا وَاشرَبُوا حَتّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الخَيطُ الأبيَضُ مِنَ الخَيطِ الأسْوَدِ مِنَ الفَجرِ﴾[1]. فالصوم سنخ واجب يكون مبدؤه طلوع الفجر، فلو كان الصوم مشروطاً بأوّل طلوع الفجر فيلزم أن يكون الصوم والإمساك بعد طلوع الفجر ـ ولو زماناً ما ـ لا من أوّل حقيقي طلوع الفجر[2].

ثمّ إنّ هدم أساس ما بنى عليه‌ ينطق يتوقّف على الإشارة الإجمالية إلى موضوع البحث، فإنّه ينبغي في كلّ باب من تحرير موضوع البحث أوّلاً، ثمّ التكلّم فيه نفياً أو إثباتاً.

فنقول: موضوع البحث في مسألة الترتّب هو الواجبان المضيّقان اللذان يكون أحدهما مهمّاً والآخر أهمّ وكان عصيان الأهمّ شرطاً للتكليف بالمهمّ، فإن كان الوقت المضروب للإتيان بالأهمّ ـ مثلاً ـ من زوال الظهر إلى ساعة، وكان العمل ينطبق على هذا المقدار من الزمان، من دون زيادة ونقيصة، كان الوقت المضروب للمهمّ أيضاً بذلك المقدار، من دون زيادة ونقيصة، وواضح: أنّ العصيان عبارة عن ترك المأمور به في الحدّ المضروب له بلا عذر، وعصيان الشيء إنّما هو بانقضاء مقدار لا يمكن استيفاء تمام العمل فيه، ولا يلزم أن يكون بانقضاء تمام الوقت المضروب له. فأوّل الزوال ـ مثلاً ـ ظرف تحقّق الأهمّ، ويكون التكليف به فعلياً. فإن مضى مقدار من الوقت ـ اُفرض دقائق بعد الزوال ـ فعصى ولم يأت بوظيفته بلا عذر فيسقط التكليف

---

١ ـ البقرة (٢): ١٨٧.

٢ ـ قلت: لعلّ هذا غير متوجّه على مقال المحقّق النائيني‌؛ لأنّه ينادي جهاراً بأنّ زمان الشرط يتّحد مع زمان التكليف والامتثال، من دون أن يكون تخلّف في البين، فيلتزم بوجوب الصوم من أوّل حقيقي طلوع الفجر، فلاحظ. [المقرّر حفظه الله]

بالأهمّ، وحيث إنّ عصيانه بوجوده الخارجي شرط لتكليف المهمّ فيكون عصيان الأهمّ ـ لأجل أنّه شرط ـ مقدّماً رتبة على تكليف المهمّ، وبعد مضيّ ذاك المقدار من الوقت لا يمكن الأمر بالمهمّ؛ لمضيّ بعض الوقت المضروب للعمل.

وبالجملة: إذا كان عصيان الأهمّ بوجوده الخارجي شرطاً للتكليف بالمهمّ، فالعصيان بوجوده الخارجي يتقدّم على حكم المهمّ تقدّماً رتبياً، فلابدّ وأن يتحقّق العصيان أوّلاً حتّى يتحقّق التكليف بالمهمّ؛ ضرورة أنّ وزان عصيان الأهمّ بوجوده الخارجي بالنسبة إلى تكليف المهمّ، وزان العلّة بالنسبة إلى معلوله؛ فكما أنّ العلّة بوجودها الخارجي متقدّمة على المعلول، فكذلك عصيان الأهمّ بوجوده الخارجي متقدّم على التكليف بالمهمّ، وواضح: أنّه بعد مضيّ مقدار من الوقت الذي عصى فيه ولم يأت بالأهمّ لا يمكن امتثال التكليف بالمهمّ؛ لمضيّ وقته أيضاً؛ لأنّ المفروض كون الأهمّ والمهمّ مضيّقين.

ففي أوّل الزوال قبل عصيان الأهمّ يكون التكليف بالأهمّ متحقّقاً ليس إلّا، ولم يكن هناك تكليف بالمهمّ؛ لعدم عصيان الأهمّ الذي جعل شرطاً للتكليف بالمهمّ، وبعد تحقّق عصيان الأهمّ بوجوده الخارجي الذي هو مضيّ مقدار من الوقت الذي لا يتمكّن المكلّف بعده من إطاعة أمره وامتثاله ـ وواضح: أنّ مضيّ هذا المقدار من الزمان كما أنّه محقق لفوت الأهمّ، كذلك يكون محقّقاً لفوت المهمّ أيضاً ـ ولا يعقل تعلّق الأمر بالمهمّ في ظرف فوته.

إن قلت: إنّ شرط التكليف بالمهمّ إنّما هو التلبّس بعصيان الأهمّ، فلا يحتاج إلى مضيّ مقدار لا يتمكّن المكلّف من إتيانه بعد.

قلت: المفروض أنّ شرط تكليف المهمّ هو عصيان الأمر بالأهمّ بوجوده الخارجي، وهو إنّما يكون بمضيّ مقدار من الوقت الذي لا يتمكّن من إطاعة الأمر

بالأهمّ وامتثاله، ومن الواضح: أنّه بالشروع في العصيان لم يتحقّق الشرط؛ لتمكّنه بعد من امتثال الأهمّ.

وبالجملة: في أوّل آن الزوال إلى ساعة يكون ظرف كلّ من الأهمّ والمهمّ، ولكنّه لم يكن في ذاك الآن زمان عصيان الأهمّ، بل لابدّ من مضيّ مقدار من الوقت الذي لا يتمكّن من الإطاعة والامتثال بعده، فبعد عصيان الأهمّ يحصل شرط تكليف المهمّ، وواضح: أنّ هذا الزمان محقّق لفوت المهمّ أيضاً. ولا يعقل الأمر بالشيء في ظرف فوته.

ولا يخفى: أنّ إتيان المهمّ قبل عصيان الأهمّ لا يكون مأموراً به وهو خلاف مقصود القائل بالترتّب. والحاصل: لو كان عصيان الأهمّ شرطاً لتكليف المهمّ فلابدّ من مضيّ زمان يفوت به إمكان إتيان الأهمّ، ولا يعقل جعل ذلك شرطاً لتكليف المهمّ؛ للزومه تعلّق التكليف بالمهمّ في ظرف فوته.

هذا كلّه لو كان عصيان الأهمّ بوجوده الخارجي شرطاً للتكليف بالمهمّ، وقد عرفت ـ لعلّه بما لا مزيد عليه ـ عدم إمكان تصحيحه بالترتّب.

وأمّا لو كان المفهوم الانتزاعي ـ أي الذي يعصى ـ شرطاً، فإن أوجب مجرّد صدق ذلك سقوط الأمر بالأهمّ فيخرج عن مسألة الترتّب؛ لأنّها ـ كما أشرنا ـ لابدّ وأن تكون في مورد اجتمع فيه حكمان فعليان واُريد رفع الغائلة باختلاف الرتبة، وواضح: أنّه قبل صدق العنوان الانتزاعي لا يكون هناك إلّا حكم واحد، وبعد صدق العنوان يسقط ذاك الحكم، وبعصيانه يصير التكليف بالمهمّ فعلياً؛ لتحقّق شرطه، فلم يجتمع قبل صدق العنوان الانتزاعي ولا بعده حكمان ليرفع التضادّ باختلاف الرتبة. وإن لم يوجب الصدق سقوط الأمر بالأهمّ؛ فيجتمع الحكمان ويكون طلباً للضدّين.

تفصيل وتبيين لما سبق

يتصوّر للمتزاحمين ـ الأهمّ والمهمّ ـ صور كثيرة، بعضها خارجة عن مسألة الترتّب، وبعضها يمتنع تصوير الترتّب فيها، ولكن لا بأس بالإشارة إليها تشحيذاً للأذهان:

وذلك لأنّ الواجبين المتزاحمين: إمّا مضيّقان، أو موسّعان، أو يكون الأهمّ موسّعاً والمهمّ مضيّقاً، أو بالعكس؛ فالصور أربع.

ولا يخفى أنّ: التزاحم بين الموسّعين، أو الموسّع مع المضيّق[1] إنّما هو في آخر الوقت.

ولا يتوهّم: أنّ الواجب الموسّع بتضيّق الوقت يصير مضيّقاً؛ لأنّ الواجب المضيّق هو الذي كان بلسان الدليل محدوداً بحدّين، بحيث يكون الوقت المضروب للعمل بمقداره لا يزيد عليه، وذلك كالصوم.

وأمّا إذا كان وقت العمل أوسع من نفس العمل في لسان الدليل فيكون الواجب موسّعاً، ففي آخر وقت الواجب الموسّع يتزاحمان، من دون أن يصير الموسّع مضيّقاً، بل غاية ما هناك هي لزوم إتيان العمل فوراً.

وعلى أيّ حال: ما يكون شرطاً للتكليف إمّا يكون قيداً للموضوع ـ كما يراه المحقّق النائيني ﴿قدس سره﴾ ـ أو لا يكون قيداً فيه ـ كما نراه ـ بل يكون قيداً للحكم، فإذا ضربا في الصور الأربع تبلغ حاصلها ثمانية.

---

١ ـ إذا كان الأهمّ موسّعاً والمهمّ مضيّقاً، وأمّا في صورة العكس فيتزاحمان في أوّل الوقت، كما سيوافيك إن شاء الله تعالى، فارتقب. [المقرّر حفظه الله]

وعلى أيّ حال: ما أُخذ شرطاً في المهمّ: إمّا تدريجي الوجود، أو آني الوجود، فمقتضى ضربهما في الصور الثمانية تبلغ حاصلها ستّة عشر صورة، وأخذ العصيان شرطاً: إمّا بجعل المعصية شرطاً، أو إرادتها، أو الذي يعصي بعد، أو عنوان العاصي؛ فتتكثّر الصور.

وكيف كان: نشير إلى بعض الصور التي تكون مطرحاً ومحلّاً للبحث فيما نحن فيه:

فقد أشرنا غير مرّة: أنّ كثيراً ما يحصل الاشتباه والنزاع في مسألة لعدم معلومية موضوع البحث، فينبغي أوّلاً أن يحرّر موضوع البحث:

فنقول: إنّ موضوع البحث في الترتّب هو الواجبان المضيّقان اللذان كان وقت المضروب لأحدهما بعينه، هو الوقت المضروب للآخر. مثلاً إذا كان التكليف بالأهمّ موقّتاً من أوّل الزوال إلى ساعة، كان التكليف بالمهمّ أيضاً موقّتاً بذاك الوقت.

فإذا كان ظرف امتثال التكليف بالأهمّ والمهمّ واحداً، ولا يسع ذاك الوقت إلّا لامتثال أحدهما، فالقائلون بالترتّب يريدون تصوير الأمر بكلّ من الأهمّ والمهمّ في نفس ذلك الوقت، من دون تعارض في البين، بتقريب: أنّ الأمر بالأهمّ مطلق، ولكن الأمر بالمهمّ مشروط بعصيان الأهمّ؛ ففي أوّل الزوال ـ مثلاً ـ إن عصى تكليف الأهمّ يصير الأمر بالمهمّ فعلياً في حقّه.

وبالجملة: يريد القائلون بالترتّب رفع غائلة طلب الضدّين من ناحية اختلاف الرتبة، هذا محصّل مقالهم في موضوع البحث.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول:

أمّا في المضيّقين: فالعصيان الذي أُخذ شرطاً لتكليف المهمّ لا يخلو بحسب التصوّر: إمّا أن يكون تدريجياً، أو دفعياً:

فإن كان تدريجياً ؛ فحيث إنّ العصيان لم يكن مطلق ترك المأمور به عمداً ، بل ترك المأمور به في زمان يفوت المأمور به ولا يمكن امتثاله فيه ـ ولذا لا يكون ترك الواجب الموسّع إلى مقدار من الوقت الذي يمكن إتيانه فيه عصياناً ـ فالتكليف بالمهمّ إنّما يتعلّق بالشخص بعد صيرورته عاصياً ؛ كما أنّ التكليف بالحجّ إنّما يتعلّق بالشخص بعد صيرورته مستطيعاً . فأوّل الزوال إلى ساعة ـ مثلاً ـ يكون ظرف تحقّق الأهمّ ، وهذا الوقت بعينه ـ بلا زيادة ونقصان ـ ظرف تحقّق المهمّ . فإذن : إتيان المهمّ إمّا يكون في أوّل حقيقي الزوال ، فلا يكون آتياً بالمهمّ بأمره ؛ لعدم تحقّق شرطه ـ وهو عصيان الأمر بالأهمّ ـ نعم يكون آتياً بذات المهمّ بلا أمر ، وهو غير موضوع البحث في مسألة الترتّب ، حيث إنّ موضوع البحث فيها إتيان المهمّ بأمره .

وإن شرع في المهمّ بعد مضيّ مقدار من الوقت ـ أي بعد عصيان الأهمّ ـ فعند ذلك وإن تحقّق موضوع التكليف بالمهمّ ، لكن فات عنه وقته ، فيكون المهمّ فائتاً عنه .

وبالجملة : العصيان هو ترك المأمور به خارجاً تدريجاً بلا عذر ، ولا يصير المكلّف عاصياً إلّا إذا ترك الأهمّ بلا عذر خارجاً ، وهو إنّما يكون بعد مضيّ وقت الأهمّ ، بحيث لا يمكن إتيانه ، وإلّا فلا يصدق العصيان في حقّه .

ففي أوّل الزوال لو أتى بالمهمّ لم يكن آتياً بالمأمور به ، وبعد مضيّ مقدار من الوقت وإن تحقّق موضوع التكليف بالمهمّ ، لكنّه لا يمكن تحقّقه ؛ لمضيّ وقته .

إذا عرفت ما ذكرنا يظهر لك : أنّ أخذ العصيان شرطاً لموضوع التكليف لا يصحّح المطلب ، بل هو مثل سابقه ، لو لم يكن محذوره أشدّ ؛ لأنّ مقتضى إرجاع الشرط إلى الموضوع هو كون المكلّف العاصي للأهمّ يجب عليه المهمّ ، وواضح : أنّه إنّما يتحقّق إذا ترك الأهمّ بلا عذر ، وذلك إنّما هو بعد مضيّ وقت الأهمّ .

ومجرّد التقدّم الرتبي لا يصحّح المطلب ؛ لأنّ التقدّم الكذائي إنّما هو بوجود

الشرط على مشروطه، كما أنّ تقدّم الموضوع على حكمه إنّما هو بوجوده؛ ضرورة أنّ المكلّف المستطيع إنّما يتعلّق به وجوب الحجّ إذا تحقّق عنوان الاستطاعة.

وبالجملة: الشرط إنّما يتقدّم على المشروط تقدّماً رتبياً في ظرف تحقّقه، لا حال عدمه، فقبل تحقّق العصيان الذي أُخذ شرطاً لا يعقل تعلّق الأمر بالمهمّ؛ لامتناع تحقّق المشروط قبل شرطه، وبتحقّق العصيان الخارجي يفوت وقت الأهمّ والمهمّ.

وبعبارة أوضح: تحقّق موضوع العاصي إنّما هو بفوت الأهمّ في عمود الزمان المضروب له بلا عذر، والعصيان مفوّت لوقت الأهمّ والمهمّ جميعاً، وما يكون مفوّتاً لا يعقل أن يؤخذ شرطاً للتكليف.

وممّا ذكرنا يظهر النظر في المثال الذي ذكره المحقّق النائيني قدّس سرّه؛ فإنّه إذا كان طلوع الفجر شرطاً للتكليف بالصوم، فقبل طلوع الفجر لا يكون التكليف فعلياً، بل إنّما يصير التكليف فعلياً إذا طلع الفجر وتحقّق، مع أنّ المقصود وجوب الصوم من أوّل طلوع الفجر[1].

هذا كلّه إذا كان العصيان المأخوذ شرطاً في تكليف المهمّ تدريجياً.

وأمّا إذا كان العصيان المأخوذ آنيّاً فكذلك أيضاً؛ لأنّه لابدّ وأن يتحقّق الآن ليصدق العصيان بالنسبة إلى الأهمّ، فقبل تحقّق الآن ليس بعاصٍ، فلم يكن الأمر بالمهمّ فعلياً في حقّه، وإنّما الفعلي في حقّه هو التكليف بالأهمّ، وبعد تحقّق الآن يكون عاصياً للأهمّ ويفوت عنه الأمر بالأهمّ، فعند ذلك وإن كان شرط التكليف بالمهمّ متحقّقاً، لكنّه لا يمكن تحقّقه لمضيّ وقته، فيخرج عن مسألة الترتّب؛ لأنّها ـ كما

١ ـ قلت: وقد أشرنا: أنّ هذا المحقّق رحمه الله يرى في مثل الفرض أنّ طلوع الفجر بوجوده مقارناً شرط للتكليف، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

ذكرنا غير مرّة ـ فيما إذا كان هناك أمران فعليّان، والمفروض هنا قبل الآن لم يكن الأمر بالمهمّ فعلياً، وبعد الآن يسقط أمر الأهمّ للعصيان؛ ويفوت وقت المضروب للمهمّ. وإرجاع الشرط إلى الموضوع هنا كالسابق، فلا يحتاج إلى الإعادة، فلاحظ.

هذا كلّه إذا كان العصيان بقسميه من التدريجي أو الدفعي شرطاً.

وأمّا إذا كانت إرادة عصيان الأهمّ شرطاً لتكليف المهمّ فنقول: لا يخلو الأمر: إمّا أن يسقط تكليف الأهمّ بإرادة عصيانه، أو يكون التكليف بعد باقياً:

فعلى الأوّل يخرج عن مسألة الترتّب؛ لأنّها ـ كما أشرنا ـ لابدّ وأن تكون في مورد اجتمع فيه حكمان فعليان واُريد رفع الغائلة باختلاف الرتبة، وهنا قبل إرادة عصيان الأهمّ لا يكون إلّا حكم واحد ـ وهو الأمر بالأهمّ ـ وأمّا بعد إرادة العصيان يسقط الأمر بالأهمّ، وبعصيانه يكون التكليف بالمهمّ فعلياً؛ لتحقّق شرطه، فلم يجتمع ـ لا قبل إرادة العصيان ولا بعدها ـ حكمان فعليان ليرفع التضادّ باختلاف الرتبة.

وعلى الثاني ـ أي على تقدير عدم سقوط الأمر بالأهمّ بإرادة عصيانه ـ فحيث تكون الإرادة شرطاً لتكليف المهمّ فيجتمع الحكمان، فيكون هناك أمران بالضدّين وطلب الجمع بينهما، وهو محال.

وأمّا إذا كان الشرط عنواناً انتزاعياً ـ أي عنوان الذي يعصي بعد ـ فكذلك أيضاً؛ وذلك لأنّه إن أوجب ذلك سقوط الأمر بالأهمّ فيخرج عن مسألة الترتّب، وإلّا فإن كان الأمر بالأهمّ باقياً بعد فيلزم طلب الضدّين.

وأمّا إذا كان عنوان العاصي شرطاً، فواضح أنّه قبل العصيان الخارجي لا يصدق عليه عنوان العاصي، وإن يصدق عليه عنوان أنّه يعصي بعدُ فحينئذٍ لم يكن تكليف المهمّ فعلياً؛ لعدم شرطه، وأمّا بعد تحقّق العصيان الخارجي منه وإن يصدق

عليه عنوان العاصي، لكن الكلام فيه الكلام في أخذ العصيان الخارجي شرطاً.

هذا كلّه في المضيّقين.

وأمّا إذا كان أحدهما مضيّقاً والآخر موسّعاً: فإن كان الأمر بالأهمّ مضيّقاً والأمر بالمهمّ موسّعاً ـ بأن كان مثلاً ظرف الأهمّ من الزوال إلى ساعة بعده، وظرف المهمّ من الزوال إلى الغروب ـ فيتمشّى فيه الصور الأربع؛ من كون نفس العصيان شرطاً، أو إرادة العصيان، أو الذي يعصي بعد، أو عنوان العاصي:

فإن كان العصيان الخارجي شرطاً فبعد تحقّقه يسقط الأمر بالأهمّ، فلا يكون هناك إلّا أمر واحد متعلّق بالمهمّ، فيخرج عن مسألة الترتّب.

وهكذا الكلام لو كان عنوان العاصي شرطاً.

وأمّا لو كانت إرادة العصيان أو الذي يعصي شرطاً، فالكلام فيهما ما ذكرناه في المضيّقين، فلاحظ.

وأمّا لو كان الأهمّ موسّعاً والمهمّ مضيّقاً فلابدّ وأن يفرض المضيّق في آخر وقت الموسّع ليمكن فرض المزاحمة وتوهّم الترتّب، فقبل ساعة إلى الغروب ـ مثلاً ـ يكون ظرف الأهمّ والمهمّ كليهما، والكلام فيه ـ في الصور الأربع بعينه ـ الكلام في صور المضيّقين، فلاحظ.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه في هذه المقدّمة: أنّ أساس الترتّب مبني على هذه المقدّمة، وإن كان المحقّق النائيني قدس سره ـ كما أشرنا ـ لم يعتن بهذه المقدّمة، بل يرى ـ كما سيجيء منه في المقدّمة التالية ـ أنّ أساس مسألة الترتّب مبني على المقدّمة الرابعة، فهي الأهمّ عنده في الباب، وتتلوها في الأهمّية المقدّمة الثانية، وقد عرفت ـ لعلّه بما لا مزيد عليه ـ أهمّية المقدّمة الثالثة، كما عرفت عدم تماميتها، وسيجيء في بيان المقدّمة الرابعة: أنّها غير مربوطة بما نحن فيه، فارتقب حتّى حين.

المقدّمة الرابعة:

قد أشرنا: أنّ هذه المقدّمة أهمّ المقدّمات عند المحقّق النائيني قدس سره في إثبات الترتّب، بل قال قدس سره: إنّ أساس الترتّب مبني عليها.

وحاصل ما أفاده هو: أنّ انحفاظ كلّ خطاب بالنسبة إلى ما يتصوّر من التقادير على أنحاء ثلاثة:

الأوّل: ما كان انحفاظه بالإطلاق أو التقييد اللحاظيين. وذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير يمكن لحاظه عند الخطاب، وذلك إنّما يكون في التقادير المتصوّرة في المتعلّق مع قطع النظر عن الخطاب، كقيام زيد وقعوده، وطيران الغراب وعدمه، وكالوقت، فيمكن لحاظ هذه التقادير عند الخطاب بالصلاة، فلو لاحظ تقديراً خاصّاً كان ذلك تقييداً لحاظياً، كما لاحظ الوقت عند الأمر بالصلاة، وإن لم يلاحظ تقديراً خاصّاً، بل ساوى في أمره لكلتا حالتي وجود التقدير وعدمه، يكون ذلك إطلاقاً لحاظياً، كما ساوى في أمره بالصلاة في كلتا حالتي قيام زيد وقعوده.

الثاني: أن يكون انحفاظ الخطاب بنتيجة الإطلاق أو التقييد، وذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير وانقسام لاحق للمتعلّق بعد تعلّق الخطاب به، كتقدير العلم والجهل بالخطاب، حيث إنّ تقديري العلم والجهل بالخطاب لا يكون إلّا بعد ورود الخطاب، لأنّه بعد ورود الخطاب يتحقّق تقدير العلم والجهل بذلك الخطاب، وأمّا قبله فلا وجود له، فلا يمكن فيه الإطلاق أو التقييد اللحاظيين، بل لابدّ إمّا من نتيجة الإطلاق، كما في تقديري العلم والجهل، أو نتيجة التقييد، كما في تقديري العلم والجهل أيضاً بالنسبة إلى خصوص مسألتي القصر والإتمام، والجهر والإخفات.

والوجه في ذلك هو: أنّ الإهمال الثبوتي في مثل هذه التقادير غير معقول؛ لأنّ الملاك والمصلحة الباعثة للأمر بالصلاة إمّا يكون محفوظاً في كلتا الحالتين، فلابدّ من نتيجة الإطلاق، كما في العلم والجهل بعد قيام الأدلّة والضرورة على اشتراك العالم والجاهل في الأحكام، إلّا في موارد القصر والإتمام، والجهر والإخفات، وإمّا أن يكون الملاك محفوظاً في تقدير خاصّ دون عدمه، فلابدّ من نتيجة التقييد.

الثالث: ما يكون انحفاظ الخطاب لا بالإطلاق والتقييد اللحاظيين، ولا بنتيجة الإطلاق والتقييد، وذلك بالنسبة إلى كلّ تقدير يقتضيه نفس الخطاب؛ وهو الفعل أو الترك المطالب به أو بنقيضه، حيث يكون انحفاظ الخطاب في حالتي الفعل والترك بنفسه وباقتضاء هوية ذاته، لا بإطلاقه لحاظاً ونتيجة؛ إذ لا يعقل الإطلاق والتقييد بالنسبة إلى تقديري فعل متعلّق الخطاب وتركه، بل يؤخذ المتعلّق مُعرّى عن حيثية فعله وتركه، ويلاحظ نفس ذاته، فيحمل عليه بالفعل إن كان الخطاب وجوبياً، وبالترك إن كان الخطاب تحريمياً؛ لأنّه إن قيّد بالترك يلزم طلب الجمع بين النقيضين وإن قيّد بالفعل يلزم طلب الحاصل، وإن أُطلق بالنسبة إلى تقديري الفعل والترك يلزم كلا المحذورين؛ فلابدّ من لحاظ ذات المتعلّق مهملاً مُعرّى عن كلا تقديري الفعل والترك، فيخاطب به بعثاً أو زجراً، وليس فيه تقييد ولا إطلاق؛ لا لحاظاً ولا نتيجة، ولكن مع ذلك يكون الخطاب محفوظاً في كلتا حالتي الفعل والترك ما لم تتحقّق الإطاعة والعصيان، فانحفاظ الخطاب في كلا التقديرين إنّما يكون باقتضاء ذاته؛ لأنّه بنفسه يقتضي فعل المتعلّق وطرد تركه.

وبهذا يظهر لك: أنّ الفرق بين انحفاظ الخطاب عنده، وبين انحفاظ الخطاب في القسمين السابقين من وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ نسبة تلك التقادير إلى الخطاب، نسبة العلّة إلى معلولها، أو ملحقة بها، وذلك لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع، والموضوع علّة لترتّب الخطاب عليه؛ فإن اُخذ تلك التقادير قيداً أو شرطاً للخطاب يكون ذلك التقدير علّة للخطاب، وإن اُطلق الخطاب بالنسبة إلى تقدير فذلك التقدير وإن لم يكن علّة للخطاب ـ لعدم أخذ ذلك التقدير شرطاً ـ إلّا أنّه يجري مجرى العلّة، من حيث إنّ الإطلاق والتقييد من الأُمور الإضافية، فهما في مرتبة واحدة، فإذا كان التقييد علّة للخطاب فالإطلاق الواقع في رتبته يجري مجرى العلّة من حيث الرتبة، فتأمّل.

وهذا بخلاف تقديري فعل المتعلّق وتركه؛ فإنّ الأمر يكون فيه بالعكس، حيث إنّ التقدير معلول الخطاب، والخطاب يكون علّة له؛ لأنّ الخطاب يقتضي فعل متعلّقه وطرد تركه.

الوجه الثاني: أنّ الخطاب بالنسبة إلى سائر التقادير يكون متعرّضاً لبيان أمر آخر غير تلك التقادير، غايته: أنّه تعرّض لذلك الأمر عند وجود تلك التقادير؛ فإنّ خطاب الحجّ ـ مثلاً ـ يكون متعرّضاً لفعل الحجّ ـ من الإحرام والطواف وغير ذلك ـ عند وجود الاستطاعة، وليس لخطاب الحجّ تعرّض لتقدير الاستطاعة، وهذا بخلاف تقديري الفعل والترك؛ فإنّ الخطاب بنفسه متكفّل لبيان هذا التقدير ومتعرّض لحاله؛ لأنّه يقتضي فعل المتعلّق وعدم تركه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّه يترتّب على ما ذكرنا من الفرق، طولية الخطابين وخروجهما من العَرضية؛ لأنّ خطاب الأهمّ ـ حينئذٍ ـ يكون متعرّضاً لموضوع خطاب المهمّ وطارداً ومقتضياً لهدمه ورفعه في عالم التشريع، دون العكس؛ لأنّ موضوع خطاب المهمّ هو عصيان خطاب الأهمّ وترك امتثاله، وخطاب الأهمّ دائماً

يقتضي طرد الترك ورفع عصيانه ؛ لأنّ البعث على الفعل يكون زجراً على الترك، فخطاب الأهمّ يقتضي طرد موضوع المهمّ ، وأمّا خطاب المهمّ فهو إنّما يكون متعرّضاً لحال متعلّقه ، ولا تعرّض له لحال موضوعه ؛ لأنّ الحكم لا يتكفّل حال موضوعه من وضع أو رفع ، بل هو حكم على تقدير وجوده .

فلسان خطاب المهمّ هو : أنّه إن وجد موضوعي وتحقّق خارجاً ، فيجب فعل متعلّقي ، ولسان خطاب الأهمّ هو : أنّه ينبغي أن لا يوجد موضوع خطاب المهمّ وأن لا يتحقّق .

وهذان اللسانان ـ كما ترى ـ ليس بينهما مطاردة ومخالفة ، وليسا في رتبة واحدة ، بل خطاب الأهمّ يكون مقدّماً رتبةً على خطاب المهمّ ؛ لأنّ خطاب الأهمّ واقع في الرتبة السابقة على موضوع خطاب المهمّ السابق عليه ، فهو متقدّم عليه برتبتين أو ثلاث ، ولا يمكن أن ينزل خطاب الأهمّ عن درجته ويساوي خطاب المهمّ في الرتبة ، وكذا لا يمكن أن يصعد خطاب المهمّ من درجته ويساوي الأهمّ ، ومع هذا الاختلاف في الرتبة كيف يعقل أن يكونا في عرض واحد[1] ؟! انتهى .

وفيما أفاده مواقع للنظر :

منها : أنّ مراده من الإطلاق والتقييد اللحاظيين لا يخلو من أحد أمرين :

الأوّل : أن يريد بالإطلاق اللحاظي ، لحاظ جميع القيود فيه فعلاً ، في قبال التقييد اللحاظي ، حيث إنّه لوحظ فيه قيد مخصوص .

الثاني : أن يريد بالإطلاق اللحاظي ، مجرّد لحاظ الشيء من دون قيد ، في قبال التقييد اللحاظي الذي لوحظ فيه القيد .

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٣٤٨ ـ ٣٥٢ .

فإن أراد الأوّل، كما لعلّه الظاهر منه[١] ومن شيخنا العلّامة الحائري قدس سرهما[٢] وغيرهما[٣]، حيث صرّحوا في بعض الموارد: أنّ المطلق بعد جريان مقدّمات الحكمة يصير كالعامّ في الدلالة على الأفراد. فكما أنّ في قولك: «أحلّ الله كلّ بيع» لوحظ جميع الحالات الطارئة على طبيعة البيع والمتصوّرة فيها، فكذلك قوله تعالى: ﴿**أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ**﴾[٤].

ففيه: أنّه كما أشرنا غير مرّة - وسيوافيك في مبحث المطلق والمقيّد - أنّ هذا ليس معنى الإطلاق؛ لأنّ الإطلاق في العرف واللغة عبارة عن الاسترسال من القيد، قبال التقييد، الذي هو عبارة عن التقيّد بالقيد، وفي الاصطلاح عبارة عن جعل شيء غير مقيّد بقيدٍ موضوعاً أو متعلّقاً لحكم، وهو لا يتقوّم بلحاظ الإطلاق، وإرسال الطبيعة سارية في المصاديق.

فالإطلاق عبارة عن جعل نفس الشيء بلا قيد موضوعاً أو متعلّقاً للحكم، وهذا هو موضوع احتجاج العقلاء بعضهم على بعض؛ فإنّ من قال لعبده مثلاً: «أعتق رقبة» وتمّت المقدّمات في حقّه، يستفاد منه: أنّ نفس طبيعة الرقبة تمام الموضوع للإعتاق، ولا يكون لشيء - من الإيمان والعدالة و... - دخالة فيها، فكلّ ما صدق عليه «الرقبة» يصحّ إعتاقه. ومن الواضح أنّه لم يحتج ذلك إلى لحاظ جميع

---

١ - قلت: وهاتيك عبارة المحقّق النائيني ﴿ في مبحث العامّ والخاصّ، حيث قال: إنّ الشمول والسريان قد يكون بدلالة اللفظ، وقد يكون بمقدّمات الحكمة... إلى آخره، لاحظ فوائد الأُصول ١: ٥١١. [المقرّر حفظه الله]

٢ - درر الفوائد، المحقق الحائري: ٢١٠.

٣ - كفاية الأُصول: ٢٩٢، ٢٨٧.

٤ - البقرة (٢): ٢٧٥.

الخصوصيات ـ ولو لحاظاً إجمالياً ـ كما يحتاج ذلك في العموم، بل يكفي لاستفادة ذلك جعل الحكم معلّقاً على نفس طبيعة الرقبة حال كونه غير مقيّد بقيد.

فالمطلق بعد إجراء مقدّمات الحكمة لا يحكي عن الخصوصيات والأفراد من رأس، كيف واللفظ لم يوضع إلّا لنفس الطبيعة؟! والمقدّمات لا توجب دلالة اللفظ أزيد على المقدار الذي وضع له اللفظ.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الإطلاق غير متقوّم بلحاظ الإطلاق وإرسال الطبيعة في المصاديق، بل متقوّم بجعل الطبيعة غير المقيّدة موضوعاً أو متعلّقاً للحكم، وهذا هو موضوع احتجاج العقلاء بعضهم على بعض.

بل نقول: إنّ لحاظ الإطلاق والإرسال مضرّ بالإطلاق؛ لأدائه إلى أنّ الفرق بين المقيّد والمطلق بين تقييد وتقييدات؛ فالمقيّد هو المتقيّد بقيد واحد، والمطلق هو المتقيّد بقيود ـ أي لحاظ جميع القيود ـ وواضح: أنّه أجنبي عن ساحة الإطلاق.

وبالجملة: أنّ لحاظ التقادير لو أمكن في الإطلاق، يكون هادماً لأساس الإطلاق، ولعمر الحقّ: إنّ ما ذكرناه بعد الالتفات والتوجّه بمكان من الوضوح، لا يحتاج إلى تجشّم إثباته أكثر ممّا ذكرنا.

وإن أراد الثاني فيتوجّه عليه: أنّ الفرق بين القيود السابقة على الخطاب، وبين القيود اللاحقة به ـ من حيث استفادة الإطلاق من نفس الخطاب في الأوّل، ومن دليل خارج من إجماع أو غيره في الثاني ـ لا وجه له؛ لأنّ احتجاج العقلاء بعضهم على بعض بالإطلاق ليس ممّا دلّت عليه آية أو رواية حتّى تختصّ دلالتها بالقسم الأوّل، بل هو حكم العقلاء؛ فلابدّ من الفحص في الموارد التي يحتجّ بعضهم على بعض، فواضح: أنّه إذا أخذ المولى الملتفت شيئاً غير مقيّد بقيد موضوعاً لحكمه ـ لا حين الجعل، ولا بلحاظ مستأنف ـ فحيث إنّه بصدد تفهيم مرامه فالعقلاء يرون أنّ

نفس الطبيعة تمام الموضوع للحكم، من غير فرق عندهم بين القيود التي يمكن لحاظها في متن الخطاب والجعل، كما في القسم الأوّل، وبين ما لا يمكن لحاظها إلّا بلحاظ مستأنف، كما في القسم الثاني.

وعدم إمكان الأخذ في متن الخطاب لمحذور ـ كما في القسم الثاني ـ لا يضرّ في التمسّك بالإطلاق بعد إمكان أخذه ببيان مستأنف، وحيث لم يقيّده بقيد إلى زمان الإتيان يحتجّ العقلاء بعضهم على بعض بأنّه وإن لم يمكنه التقييد حين الخطاب لمحذور، ولكن حيث يمكنه التقييد بدليل مستأنف ولم يقيّده يستكشف منه أنّ الإرادة الجدّية تعلّقت بالطبيعة مرسلة، ويحتجّ بعضهم على بعض بالطبيعة المرسلة.

وبالجملة: لو كان المراد من لحاظ الإطلاق أخذ نفس الطبيعة موضوعة للحكم فلا وجه للتفرقة بين صورة إمكان ذكر القيد حين الخطاب وبعده؛ لأنّه في الصورة الثانية وإن لم يمكن أخذه في الخطاب، ولكن يمكنه أن يأخذه ببيان مستأنف، فلو لم يقيّد إلى زمان العمل يستكشف من ذلك عدم دخالة القيد فيه. نعم إن لم يمكن بيانه ـ ولو ببيان مستأنف ـ فلا يمكن أن يستكشف عدم دخالته فيه، فتدبّر.

ومنها: أنّه ـ كما أشرنا في مبحث التعبّدي والتوصّلي ـ لا فرق في القيود الجائية من قبل الأمر والمتأخّرة عنه، وبين القيود السابقة عليه، من حيث إمكان أخذها في الخطاب وإمكان الإطلاق والتقييد.

وذلك لأنّ الإطلاق بالنسبة إلى القيود السابقة ليس معناه ما ذكره قدس سره، بل معناه أنّ الطبيعة حيث أُخذت موضوعاً للحكم من دون قيد، يحتجّ العقلاء بعضهم على بعض بأنّ الطبيعة من حيث هي هي تمام الموضوع للحكم، واستفادة التقييد ليس من نفس اللفظ الدالّ على الطبيعة، بل بدالّ أو دوالّ أُخر، مثلاً: في قولك: «أكرم العالم الهاشمي العادل» لا يستفاد التقييد من نفس العالم، بل لا يستفاد ذلك من شيء

من العناوين الثلاثة ؛ لأنّ كلّاً منها يدلّ على ما وضع له لفظه. نعم التقييد يستفاد من توصيف العالم بأنّه هاشمي عادل، فلابدّ في كلّ توصيف من لحاظ مستقلّ مستأنف، ولا يكفي اللحاظ الأوّل في ذلك، فكما يمكن ملاحظة توصيف العالم بالعدالة والهاشمية، فكذلك يمكن توصيف الشيء بالعلم والجهل.

وعدم تقدير العلم والجهل بالأحكام إلّا بعد ورود الخطاب لو سلّم فإنّما هو بالنسبة إلى حال المكلّف، ولا يوجب ذلك أن لا يمكن لحاظه حال الخطاب.

وبالجملة: يمكن للمولى ملاحظة جميع القيود حال الخطاب، من غير فرق بين القيود الجائية من قبل الأمر، وما تكون سابقة عليه، ولو سلّم وجود الفرق بينهما فإنّما هو بالنسبة إلى حال المكلّف، حيث إنّه لو لم يكن له حكم لا معنى للعلم أو الجهل به، ولكن لا يوجب ذلك أن لا يمكن لحاظ حاله في مقام تعلّق الحكم ؛ بداهة أنّه يمكنه تقييد موضوع الخمر الحرام بكونها معلومة.

والحاصل: أنّ ما يكون متأخّراً عن الحكم إنّما هو جهل المكلّف وعلمه بحسب الواقع والخارج، ولم يكن ذلك مأخوذاً في الموضوع، وما أُخذ في الموضوع هو العنوان. ولا إشكال في إمكان لحاظ عنوان يتحقّق بعد، مثلاً: العلّة متقدّمة على معلولها خارجاً، ومع ذلك يمكن أن يلاحظ كلّ منهما في زمان واحد.

فظهر ممّا ذكرنا: إمكان لحاظ ما يكون متأخّراً عن الخطاب والحكم خارجاً في موضوع الحكم، كما قلنا في مبحث التعبّدي والتوصّلي بإمكان أخذ ما يتأتّى من قبل الأمر في متعلّقه، فراجع.

ومنها: أنّ قوله: «إنّ خطاب المهمّ متأخّر عن خطاب الأهمّ برتبتين أو ثلاث رتب» غير وجيه ؛ لأنّ للتقدّم والتأخّر الرتبيين ملاكاً يخصّهما، وقد حرّر في محلّه: أنّ تأخّر شيء عن شيء إمّا لكون الشيء المتقدّم علّة تامّة له، أو جزءً للعلّة، أو شرطاً

للتأثير، أو معدّاً له ـ على تأمّل ـ بل جزء الماهية أيضاً، لأنّ أجزاء الماهية متقدّمة على الماهية في مقام التقرّر الماهوي، وإن اتّحدت معها خارجاً، إلى غير ذلك.

وبالجملة: التقدّم والتأخّر الرتبيين ليسا من الاعتبارات المحضة التي لا واقعية لها في نفس الأمر والواقع، كيف وحكم العقل بأنّه وجد هذا، فوجد ذاك بنحو تخلّل الفاء ليس إلّا للإشعار بأمر واقعي وشيء ثبوتي؟! فإثبات أمر واقعي للشيء ـ كالتأخّر الرتبي ـ فرع لكون الشيء الموصوف ذا تقرّر وذا حظّ من الوجود.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا فنقول: لا يكون للأمر والبعث ملاك التقدّم الرتبي بالنسبة إلى شيء من الإطاعة والعصيان، وغاية ما يكون هي تقدّم الأمر والبعث زماناً على إطاعته أو عصيانه، توضيح ذلك: أنّ ملاك التقدّم الذي يمكن دعواه هنا أحد أمرين:

إمّا كون الأمر والبعث علّة للانبعاث الخارجي.

أو جزء علّة له، ولا يكاد يمكن تصوير غيرهما، كما لا يخفى، وواضح: أنّ البعث لو كان علّة للانبعاث والإطاعة يلزم أن لا ينفكّ الانبعاث عنه في الخارج؛ ضرورة استحالة انفكاك المعلول عن علّته، ومن المعلوم وجود العصاة والبغاة في الخارج.

نعم، بالنسبة إلى عبد يرى أنّ في مخالفة مولاه عقاباً، وفي موافقته وامتثاله ثواباً، يرجّح جانب الامتثال ويأتي بالمأمور به خارجاً. ولكن ذلك أيضاً بعد انقداح الخوف عن العذاب في ذهنه، والاشتياق إلى نيل الثواب في خواطره، أو هما معاً، فيتخلّل بين البعث والانبعاث شيئاً.

نعم، بالنسبة إلى من يطيع أمر مولاه بمجرّد صدور الأمر من مولاه، ويمتثله حبّاً له ـ من دون طمع في الثواب أو الخوف عن العذاب ـ فلا يتخلّل تلك المبادئ، ولكن مع ذلك تكون لامتثاله مبادئ أُخر، ككون مولاه أهلاً للعبادة، إلى غير ذلك.

وبالجملة: يشترك الكلّ في أنّه يتخلّل بين البعث والانبعاث زمان ما، ولا أقلّ من تصوّر العبد بعث مولاه، والتصديق بفائدته، والاشتياق إليه أحياناً، ثمّ إرادته، فلو كان البعث علّة للانبعاث لزم استحالة الانفكاك بينهما، وقد عرفت أنّ الانفكاك بينهما ممّا لابدّ منه.

مضافاً إلى أنّ تأثير الأمر المتصرّم المتقضّي بمجرّد وجوده في شيء موجود لا يعقل؛ للزومه تأثير المعدوم في الموجود، فالمؤثّر للانبعاث هو الصورة الذهنية من البعث، لا البعث الخارجي، فتدبّر.

فإذا تبيّن لك عدم كون البعث علّة للانبعاث، ظهر لك عدم كون البعث جزء علّة للانبعاث، كما لا يخفى.

ولو سلّم علّية البعث للانبعاث، ولكن لا نسلّم أنّ عدم الانبعاث معلول للبعث، وبالجملة: غاية ما يمكن أن يقال: إنّ الانبعاث معلول للبعث، فالبعث مقدّم عليه بملاك العلّية، ولكن لا وجه لتقدّم البعث على عدم الانبعاث؛ لعدم وجود ملاك التقدّم بالنسبة إليه.

إن قلت: لو لم يكن هناك أمر وبعث لم يتحقّق العصيان بالنسبة إليه، كما لا تتحقّق الإطاعة بدونهما، فكلّ من الإطاعة والعصيان متأخّران عن البعث، وهما يرتضعان من ثدي واحد.

قلت: تأخّر الإطاعة أو العصيان عن الأمر والبعث لا يثبت تأخّرهما عنه رتبةً، لأنّ تأخّر العصيان عن الأمر إنّما هو بالزمان، كما أنّ تأخّر الإطاعة عنه كذلك، والكلام إنّما هو في إثبات تأخّر العصيان عن الأمر رتبةً، كما يكون كذلك في الإطاعة، وقد عرفت عدم وجود ملاك التقدّم بالنسبة إلى العصيان.

وغاية ما يمكن أن يقال في الملازمة بين الإطاعة والعصيان هو أحد وجهين؛

فلو تمّ الوجهان يثبت تأخّر العصيان عن الأمر والبعث، ولكن لا يخلو الوجهان عن النظر والإشكال:

الوجه الأوّل: أنّ الإطاعة حيث تكون عبارة عن الانبعاث عن البعث فتكون متأخّرة عن البعث، ونقيض الإطاعة عبارة عن عدم الإطاعة، ولم ينحصر مصداق مفهوم النقيض بالعصيان؛ ضرورة صدقه على ما لو تركها لعذر؛ لسهو أو نسيان.

وبالجملة: لعدم الإطاعة مصداقان:

أحدهما: ترك المأمور به لا لعذر، ويعبّر عنه بالعصيان.

والثاني: تركه لعذر.

فالعصيان وإن لم يكن نقيضاً للإطاعة، ولكنّه لازم للنقيض أو مصداق له، وحيث إنّ الشيء يتّحد مع مصاديقه ذاتاً، فلا يكونان في رتبتين، ومن المعلوم: أنّ نقيض الشيء لا يكون في رتبة غيره، وإلّا يلزم اجتماع النقيضين.

والحاصل: أنّ الشيء ونقيضه في رتبة واحدة، والإطاعة مع العصيان ـ الذي هو مصداق لعدم الإطاعة ـ في رتبة واحدة؛ فالعصيان والإطاعة في رتبة واحدة، وحينئذٍ فإذا تقدّم البعث بالنسبة إلى الانبعاث ـ الذي عبارة عن الإطاعة ـ فيكون مقدّماً على ما يكون في رتبتها ـ وهو العصيان ـ لأنّ ما مع المتقدّم متقدّم، كما أنّ ما مع المتأخّر متأخّر.

الوجه الثاني: أنّ الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضدّه العامّ، فالأمر بالأهمّ ـ مثلاً ـ مقدّم على النهي عن تركه؛ تقدّم المقتضي ـ بالكسر ـ على المقتضى ـ بالفتح ـ والنهي مقدّم على عصيانه؛ فيثبت تأخّر العصيان عن الأمر.

ومقتضى هذين الوجهين هو كون عصيان الأمر في الرتبة المتأخّرة عنه، فإذا أُخذ عصيان الأهمّ موضوعاً في الأمر بالمهمّ فيتقدّم عليه تقدّم الموضوع على حكمه،

فيتأخّر أمر المهمّ عن أمر الأهمّ ولا يمكن أن يصعد خطاب المهمّ من درجته حتّى يساوي خطاب الأهمّ، بل كلّ منهما يقتضي مرتبة لا يقتضيها الآخر، ومع هذا الاختلاف في الرتبة كيف يعقل أن يكونا في عرض واحد؟! هذا.

وليعلم: أنّ أساس الوجهين مبني على مسلّمية أمرين:

أحدهما: كون النقيضين في رتبة واحدة.

ثانيهما: وأنّه إذا كان شيء مقدّماً على أحدهما فهو مقدّم على الآخر أيضاً.

وقد عرفت ـ لعلّه بما لا مزيد عليه ـ عدم تماميتهما، وأنّ كليهما لا يخلوان عن المغالطة.

وإن كنت محيطاً بما ذكرناه لكفاك في دفعهما، ولكن مع ذلك لا بأس بالإشارة إلى ما ذكرناه هنا إجمالاً:

فنقول: أمّا كون النقيضين في رتبة واحدة: فقد أشرنا أنّ نقيض كلّ شيء رفعه، أو مرفوع به؛ فنقيض الشيء في الرتبة رفع الشيء في الرتبة على أن تكون الرتبة قيداً للمسلوب، لا إثبات الرفع في الرتبة على أن تكون الرتبة قيداً للسلب، فإذا كذب وجود المعلول في رتبة العلّة يلزم أن يكون نقيضه صادقاً، ونقيضه ليس عدمه في الرتبة؛ لأنّها قضية موجبة، والموجبة لا تكون نقيضة للموجبة، بل نقيضه ليس المعلول موجوداً في رتبة العلّة.

وبالجملة: نقيض كون شيء في الرتبة، سلبه في الرتبة؛ فلا يلزم أن يكون نقيض الشيء في رتبة ذاك الشيء، بل لا يكونان في رتبة واحدة.

وإن كنت مع ذلك في شكّ من ذلك، فاستأنس من قولك: «كون شيء في زمان»؛ فإنّ نقيضه ليس «عدمه في الزمان»، بل «عدم كونه زمانياً».

ثمّ لو سلّم كون النقيضين في رتبة واحدة، ولكن لا يلزم من كون شيئين في

رتبة واحدة ـ وذلك فيما إذا كانا معلولي علّة واحدة وتقدّم رتبة أحدهما على شيء بملاكٍ، ككونه علّة له، أو جزء علّة، أو شرط تأثير، إلى غير ذلك ـ أن يكون الشيء الذي في رتبته مقدّماً على ذلك الشيء المتأخّر، بعد عدم وجود ملاك التقدّم فيه، ومنشأ توهّم كون ما مع المتقدّم في الرتب العقلية متقدّماً، وما مع المتأخّر في الرتب العقلية متأخّراً، هو مقايسة الرتب العقلية بالرتب الزمانية والمكانية؛ فإنّ ما مع الزمان المتقدّم على شيء، أو المكان كذلك، مقدّم على ذلك الشيء، وأنّىٰ له بالرتب العقلية التي تدور مدار مناطها وملاكها؟!

فعلى هذا: لو سلّم كون العصيان في رتبة الإطاعة، ولكن تقدّم البعث على الإطاعة ـ بملاك أنّ البعث مقدّم على الانبعاث ـ لا يوجب أن يكون البعث مقدّماً على العصيان أيضاً.

مضافاً إلى أنّ العصيان أمر عدمي ـ وهو ترك المأمور به لا عن عذرٍ ـ وقد تقرّر في محلّه: أنّ المعاني الوجودية وخواصّها جميعاً مسلوبة عن الأمر العدمي بالسلب التحصيلي، وقد أشرنا غير مرّة: أنّ القضايا الصادقة التي موضوعاتها أُمور عدمية لابدّ وأن تكون بنحو السالبة المحصّلة، والموجبات ـ سواء كانت سالبة المحمول، أو معدولة المحمول ـ لا تصدق في الأعدام إلّا بتأوّلٍ، مثلاً قولك: «شريك الباري ممتنع» صورته قضية كاذبة باعتبار إثبات الامتناع على شريك الباري، إلّا أنّ معناه في الحقيقة: «شريك الباري ليس بموجود البتّة»، وهي قضية صادقة.

وبالجملة: العصيان بما أنّه أمر عدمي لا شأنية له، ولا يثبت له حيثية من الحيثيات الوجودية، ككونه متقدّماً على شيء أو متأخّراً عنه، أو في رتبة شيء؛ فلا يكون العصيان في رتبة الإطاعة.

وبعبارة أوفى: لا يكون العصيان موضوعاً لحكم، ولا شرطاً لشيء أو مانعاً

عن شيء، وبذلك يظهر: أنّ أخذ أمر عدمي لا يؤثّر ولا يوجب مصلحة ولا مفسدة في الموضوع، ولا يجتمع مع ما عليه العدلية من كون الأحكام تابعة لمصالح أو مفاسد تقتضيها موضوعاتها، حيث إنّ العدم لا اقتضاء فيه، إلّا أن يرجع إلى مانعية الوجود، وهو غير مجدٍ أصلاً في المقام.

مع ابتناء الوجه الثاني على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، وقد عرفت ـ لعلّه بما لا مزيد عليه ـ ضعفه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ أساس الترتّب المدّعى مبني على التقدّم والتأخّر الرتبيين المسلوبين عن العصيان، الذي هو أمر عدمي.

وغاية ما يمكن أن يقال في الترتب إنّما هو بالنسبة إلى الأمر والإطاعة على تأمّل قد عرفت وجهه، لا الأمر والعصيان فانهدم أساس الترتّب.

فظهر: أنّ المقدّمة التي هي أهمّ المقدّمات عند المحقّق النائيني قدس سره غير تمام، والله الهادي.

المقدّمة الخامسة:

هذه المقدّمة في كلامه قدس سره طويل الذيل، ولكن نذكر ما هو الدخيل في المسألة؛ فإنّه بعد أن قسّم موضوع الحكم وشرطه إلى ما لا يقبل الوضع والرفع التشريعيين ـ كالعقل والبلوغ ـ وإلى ما هو قابل لهما، قسّم القابل إلى ما يكون قابلاً لكلّ من الرفع والدفع، أو يكون قابلاً للدفع دون الرفع، ثمّ قال: إنّ القابل للوضع والرفع التشريعيين، إمّا يكون باختيار المكلّف أيضاً أو لا، ثمّ ورد في أنّ الخطاب الرافع لموضوع خطاب آخر: إمّا يكون بنفس وجوده رافعاً، أو بامتثاله، ومحلّ البحث في

الخطاب الترتّبي إنّما هو في القسم الأخير ؛ وهو ما يكون امتثال خطاب رافعاً لموضوع خطاب آخر ، فنذكره ونرفض الباقي .

فنقول : حاصل ما أفاده في ذلك هو : أنّ ما يكون بامتثاله رافعاً لموضوع خطاب آخر ـ كخطاب الأهمّ حيث يكون بامتثاله رافعاً لموضوع خطاب المهمّ ـ لأنّه يتحقّق اجتماع كلّ من الخطابين في الفعلية ؛ ضرورة أنّه إذا لم يمتثل أحد الخطابين ـ الذي فرضنا أنّه رافع لموضوع الآخر ـ لا يرتفع الخطاب الآخر ؛ لعدم ارتفاع موضوعه بعد ، فيجتمع الخطابان في الزمان والفعلية ، بتحقّق موضوعهما ، فيقع البحث حينئذٍ في أنّ مثل الخطابين هل يوجب إيجاب الجمع حتّى يكون من التكليف بالمحال ، أو لا يوجب ذلك ؟

والحقّ : أنّه لا يوجب ذلك لجهتين .

ولابدّ أوّلاً من معرفة الجمع وما يوجبه :

أمّا الجمع : فهو عبارة عن اجتماع كلّ منهما في زمان امتثال الآخر ؛ بحيث يكون امتثال أحد الخطابين مجامعاً في الزمان لامتثال الآخر .

وأمّا الذي يوجب الجمع فهو أحد أمرين : إمّا تقييد كلّ من المتعلّقين بحال فعل الآخر ، أو تقييد أحدهما بحال الآخر ، وإمّا إطلاق كلّ من الخطابين بحال فعل الآخر .

وأمّا عدم إيجاب الجمع : فالدليل على ذلك : هو أنّه لو اقتضيا الجمع والحال هذه للزم المحال في كلّ من طرف المطلوب والطلب ، مضافاً إلى مخالفته للبرهان المنطقي ، وذلك :

أمّا استلزام المحال في ناحية المطلوب : فلأنّ مطلوبية المهمّ ووقوعه على هذه الصفة إنّما يكون في ظرف عصيان الأهمّ وخلوّ الزمان عنه ، فلو فرض وقوعه على

صفة المطلوبية في حال وجود الأهمّ وامتثاله ـ كما هو لازم إيجاب الجمع ـ يلزم الجمع بين النقيضين ؛ إذ يلزم أن يعتبر في مطلوبية المهمّ وقوعه بعد العصيان وفي حال عدم العصيان ، بحيث يكون كلّ من حالتي وجود العصيان وعدمه قيداً في المهمّ ، وهذا ـ كما ترى ـ يستلزم الجمع بين النقيضين .

وأمّا استلزام المحال في ناحية الطلب : فلأنّ الأهمّ يكون من علل عدم خطاب المهمّ ؛ لاقتضائه رفع موضوعه ؛ فلو اجتمع خطاب الأهمّ والمهمّ وصار خطاب المهمّ في عرض خطاب الأهمّ ، يلزم اجتماع الشيء مع علّة عدمه ، أو خروج العلّة عن كونها علّة للعدم ، أو خروج العدم عن كونه عدماً ، أو بقاء العلّة على علّيتها والعدم على عدمه ، ومع ذلك اجتمعا ، ويلزم من كلّ ذلك الخلف واجتماع النقيضين .

وأمّا مخالفته للبرهان المنطقي : فلأنّ الأمر الترتّبي المبحوث عنه في المقام إذا أبرزناه بصورة القضية الحملية ، يكون من المنفصلة المانعة الجمع ، لا مانعة الخلوّ ؛ لأنّ التنافي فيه إنّما يكون بين النسبة الطلبية من جانب المهمّ والنسبة الفاعلية من جانب الأهمّ .

فصورة القضية الحملية هكذا : «إمّا أن يكون الشخص فاعلاً للأهمّ ، وإمّا أن يجب عليه المهمّ» ، فهناك تنافٍ بين وجوب المهمّ وفعل الأهمّ ، ومع هذا التنافي كيف يعقل إيجاب الجمع ؟ !

فتحصّل ممّا ذكرنا : أنّ الأمر الترتّبي لا يعقل اقتضاؤه إيجاب الجمع فلا وجه لاستحالته ، وأنّه تكليف بالمحال[1] ، انتهى محرّراً .

وفيه : أنّ كلّ مورد تحقّقت فعلية الخطابين فيه يلزم منه طلب الجمع ،

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ٣٥٢ ـ ٣٦١ .

والملازمة بينهما قطعية، ومقتضى فعلية الخطابين لزوم التوالي الفاسدة المذكورة في كلامه‏ تَيِّرُ : من المخالفة في ناحية كلّ من المطلوب والطلب، ومخالفة البرهان المنطقي، ومجرّد الترتّب العقلي لايصلح لرفع المحذور.

فكما أنّ فعلية الخطابين العرضيين توجب طلب الجمع، فكذلك الخطابين الطوليين ـ إلّا بالوجه الذي تفرّدنا به وقوّيناه لعلّه بما لا مزيد عليه، فلاحظ ـ فإن لم يلزم في مورد طلب الجمع فنستكشف منه ـ إنّاً ـ عدم فعلية الخطابين.

هذا إجمال الكلام في تضعيف مقاله‏ تَيِّرُ .

وأمّا تفصيله فهو: أنّه لو كان الاختلاف الرتبي مجدياً لرفع غائلة طلب الجمع بين الخطابين مع وحدة زمان فعليتهما، يلزم أن يكون في مورد اشتراط تكليف أحدهما بإطاعة الآخر أوضح في عدم لزوم طلب الجمع من أخذ العصيان شرطاً؛ لما عرفت أنّ تأخّر الإطاعة والانبعاث من البعث رتبة وإن كان غير وجيه، إلّا أنّه يمكن أن يوجّه بنحو ما، ولكن تأخّر العصيان عن البعث بمراحل عن الواقع.

فعلى هذا: كلّ ما قالوه في العصيان نقوله في الإطاعة بطريق أولى؛ فلو اُخذت إطاعة الأهمّ شرطاً في تكليف المهمّ لكان قيداً للموضوع، فيقدّم إطاعة الأهمّ على أمر المهمّ تقدّم الموضوع على حكمه، ومع ذلك لا إشكال في أنّه يقتضي طلب الجمع، فتدبّر.

وبالجملة: لو كان مجرّد الترتّب العقلي مجدياً في رفع محذور طلب الجمع، ففيما اُخذت إطاعة أحدهما شرطاً للآخر يلزم أن ترتفع الغائلة بملاك الترتّب، مع أنّه لا تكاد ترتفع الغائلة بالضرورة.

فظهر: أنّ تمام الملاك في لزوم طلب الجمع هو فعلية الخطابين، وحديث الترتّب وكون رتبة أحدهما مقدّمة على الآخر لا يجدي في رفع غائلة طلب الجمع.

وقد أشرنا: أنّ بعض العناوين الذي يؤخذ في موضوع المهمّ يخرج الموضوع عن مسألة الترتّب، ويوجب أن يكون تكليف كلّ من الأهمّ والمهمّ في زمان على حدة، كما أنّ بعضها الآخر وإن لم يوجب خروج الموضوع عن مسألة الترتّب، ولكن يكون فيه محذور طلب الجمع؛ لكون الخطابين فعليين في زمان واحد.

فالأولى الإشارة إلى بيان تلك العناوين توضيحاً للمقال:

فنقول: إن اُخذ العصيان الخارجي أو ما يساوقه من العناوين ـ كعنوان الطغيان والتمرّد و.... ـ شرطاً في تكليف المهمّ، فيلزم أن يكون الأمر بالمهمّ عند العصيان الخارجي للأهمّ، فقبل عصيان الأهمّ يكون التكليف بالأهمّ متوجّهاً إلى الأهمّ فقط، وبعد عصيانه وسقوطه يصير الأمر بالمهمّ فعلياً في حقّه، فعند ذلك وإن لم يلزم طلب الجمع، ولكن ليس ذلك لأجل الترتّب مع فعلية الخطابين، بل لعدم فعلية كلّ منهما في زمان فعلية الآخر.

ولا فرق في ذلك بين كون العصيان أو ما يساوقه تدريجي الوجود أو دفعي الوجود؛ ضرورة أنّه في صورة الثاني قبل تحقّق آن المعصية يكون الزمان والظرف، زماناً وظرفاً للأمر الأهمّ فقط، وبتحقّق الآن يتحقّق العصيان، فيسقط أمر الأهمّ، فيصير الأمر بالمهمّ فعلياً، فلم يجتمع الخطابان.

ومجرّد تقدّم رتبة الشرط على المشروط لا يفيد ما لم يتحقّق في الخارج.

ولعلّ منشأ التوهّم هو ملاحظة كون الشرط من أجزاء علل وجود الشيء، فيتقدّم عليه بالرتبة العقلية، ولا يلزم أن يتقدّم عليه خارجاً.

ولكنّه غفلة عن أنّ الشرط بوجوده الخارجي متقدّم، فإذا اُخذ العصيان ـ مثلاً ـ بوجوده الخارجي شرطاً، فحيث إنّه لا يصدق إلّا بعد مضيّ زمان لا يمكنه

إتيان الأهمّ فيه، فقبل تحقّق العصيان يكون الأمر بالأهمّ فعلياً في حقّه فقط، وبعده يتعيّن عليه تكليف المهمّ.

وأمّا إذا اُخذ التلبّس بالعصيان والاشتغال به شرطاً لتكليف المهمّ، ففيه **أوّلاً**: أنّ العصيان لم يكن أمراً ممتدّاً حتّى يكون له أوّل وآخر ووسط، بل أمر دفعي؛ لأنّه إذا ترك المأمور به عمداً بلا عذر ـ بحيث يفوت عنه ولا يقدر على إتيانه ـ ينتزع منه العصيان في الآن الذي لا يقدر على إتيانه؛ ضرورة أنّه لا يُعدّ مطلق ترك المأمور به عمداً ما لم يفت المأمور به معصية[1].

وبالجملة: العصيان آني التحقّق والوجود.

نعم، في بعض الموارد يحتاج إلى مضيّ زمان حتّى يفوت عنه المأمور به ويسلب عنه القدرة لينتزع العصيان، ولكنّه لا يوجب كون العصيان متدرّج الوجود حتّى يتأتّى فيه الشروع والختم.

و**ثانياً**: أنّه لو سلّم أنّ العصيان أمرٌ ممتدّ، ولكن نقول: إنّ التلبّس بالعصيان: إمّا يكون عصياناً بالحمل الشائع؛ فحكمه حكم صورة أخذ العصيان شرطاً ـ من أنّ لازمه سقوط أمر الأهمّ، وخروجه عن مسألة الترتّب ـ أو لا يكون عصياناً كذلك؛ فيكون كلّ من الأمر بالأهمّ والأمر بالمهمّ فعلياً، ومقتضاهما طلب الجمع، والمكلّف لا يقدر على إتيانهما في زمان واحد.

---

١ ـ قلت: ولا يخفى أنّ ترك المأمور به في الوقت المضروب له وإن كان يوجب سقوط الخطاب ـ لعدم القدرة عليه عند ذلك بإتيانه ـ ولكنّه لا يتأتّى العقاب عليه؛ لأنّه إنّما يترتّب على من ترك المأمور به بسوء اختياره؛ ولذا يقال: «إنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقاباً لا خطاباً». [المقرّر حفظه الله]

ولو أُخذ الأُمور الانتزاعية شرطاً ـ كانتزاع عنوان «الذي يعصي» من العصيان الخارجي باعتبار ظرفه فيما بعد، أو «المكلّف الذي يكون عاصياً فيما بعد»، إلى غير ذلك ـ فواضح أنّ هذه العناوين ثابتة قبل تحقّق العصيان الخارجي بالنسبة إلى الأهمّ، فإن كان أمر الأهمّ معه فعلياً يلزم طلب الجمع، وإلّا فيخرج عن مسألة الترتّب.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه: أنّ التقدّم الرتبي ليس مناطاً لرفع غائلة طلب الجمع بين الضدّين، والملاك كلّ الملاك عدم فعلية الخطابين في زمان واحد، ومع عدم فعلية الخطابين ينهدم أساس الترتّب. فلا يمكن أن تدفع مقالة شيخنا البهائيّ🃃قدس سره بالترتّب، والجواب الحقيق هو الذي ذكرنا، فلاحظه وافهمه واغتنم وكن من الشاكرين.

توهّم ابتناء الالتزام بفروع على تمامية الترتّب ودفعه

بقي في المقام فروع؛ قال المحقّق النائيني قدس سره: إنّه لا محيص للفقيه عن الالتزام بها، ولا يتمّ ذلك إلّا بالخطاب الترتّبي:

منها: ما لو فرضت حرمة الإقامة على المسافر من أوّل الفجر إلى الزوال، فلو فرض أنّه عصى هذا الخطاب وأقام فلا إشكال في أنّه يجب عليه الصوم ويكون مخاطباً به، فيكون في الآن الأوّل الحقيقي من الفجر قد توجّه إليه كلّ من حرمة الإقامة ووجوب الصوم، ولكن مترتّباً ـ يعني أنّ وجوب الصوم يكون مترتّباً على عصيان حرمة الإقامة ـ ففي حال الإقامة يجب عليه الصوم مع حرمة الإقامة أيضاً؛ لأنّ المفروض حرمة الإقامة عليه إلى الزوال، فيكون الخطاب الترتّبي محفوظاً من أوّل الفجر إلى الزوال.

ومنها: ما لو فرض وجوب الإقامة على المسافر من أوّل الزوال فيكون وجوب القصر عليه مترتّباً على عصيان وجوب الإقامة، حيث إنّه لو عصى ولم يقصد الإقامة توجّه عليه خطاب القصر، وكذا لو فرض حرمة الإقامة؛ فإنّ وجوب التمام يكون مترتّباً على عصيان حرمة الإقامة.

ومنها: وجوب الخمس المترتّب على عصيان خطاب أداء الدين إذا لم يكن الدين من عام الربح، بل كان من السنة السابقة، وحيث إنّ أداء الدين عند المطالبة واجب فإن أدّى الدين لا يفضل المؤونة عن سنته، فلا يجب عليه الخمس، فإن عصى ولم يؤدّ الدين يجب عليه الخمس، فأحد الخطابين تعلّق بأداء الدين والآخر بوجوب الخمس عند عصيان الأداء؛ فليس هذا إلّا من مسألة الترتّب.

ومنها: غير ذلك من الفروع التي لا مفرّ للفقيه عن الالتزام بها، مع أنّ كلّها يتوقّف على الخطاب الترتّبي[١]، انتهى.

وفيه: أنّ النقض إنّما يتمّ إذا تسالموا على وجود الخطابين الفعليين في موارد النقض، ومجرّد فرض المسألة لا يتمّ؛ فلابدّ من تطبيق جميع خصوصيات مسألة الترتّب على موارد النقض.

وقد عرفت: أنّ موضوع البحث في الترتّب هو أمران: أحدهما مطلق تعلّق بعنوان، والآخر مشروط بعصيان ذاك الأمر، فلابدّ وأن يكون في المفروض خطابان: تعلّق أحدهما بحرمة الإقامة من الفجر إلى الزوال بحيث كان الخطاب مطلقاً، وثانيهما تعلّق بوجوب الصوم من الفجر في صورة عصيان ذاك التكليف، فحينئذٍ يصير ذلك من مصاديق ما يرون تصحيحه بالخطاب الترتّبي، ولا يكون دليلاً على مشروعية

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٣٥٧ ـ ٣٥٩.

الترتّب، كما زعمه المحقّق النائيني، فكلّ ما قلنا في سائر الموارد، نقول به في مفروض المسألة.

وحاصله: أنّه لو كان تكليف الصوم مشروطاً بعصيان تكليف حرمة الإقامة فلابدّ من مضيّ مقدار من الزمان من طلوع الفجر ليتحقّق العصيان الخارجي بالنسبة إلى تكليف الإقامة حتّى يتحقّق شرط تكليف المهمّ، فقبل العصيان لا يكون مأموراً بالصوم، وإنّما هو مكلّف بحرمة الإقامة فقط، فإن صام فلم يكن آتياً بالمأمور به، ولم يقع على صفة المطلوبية، وإلّا يلزم تحقّق المشروط قبل شرطه، وبعد عصيان تكليف الإقامة ـ وذلك إنّما هو بمضيّ مقدار من الزمان ولو بآنات عرفية من طلوع الفجر ليصدق العصيان ـ يصير التكليف بالصوم فعلياً في حقّه، وبمضيّ ذاك المقدار من الوقت يفوت ظرف الصوم؛ لكونه محدوداً بحدّين أوّلهما من طلوع الفجر.

فأحد التكليفين كان فعلياً في أوّل حقيقي طلوع الفجر، والآخر فعلياً بعد مضيّ مقدار من الزمان من الطلوع؛ فلم يجتمع حكمان فعليان في زمان ليُصحّحهما بالترتّب.

فلو فرض أنّه كان هناك خطابان، كان الوقت المضروب لأحدهما المحدود بالحدّين عين الوقت المضروب للآخر، فإن نهى ولده عن الإقامة، وفرض تعلّق النهي على عنوان الإقامة، ونذر ذاك العنوان بحيث تعلّق النذر بعنوانه الذاتي[1]، فلابدّ من ارتكاب التأويل فيهما، أو في أحدهما، وإلّا فلابدّ وأن يطرح أحدهما؛ لاستلزام الخطابين الفعليين طلب الجمع بين الضدّين، وهو محال، وما يستلزم المحال محال.

---

١ ـ قلت: على إشكال تقدّم تفصيله في مقدّمة الواجب عند البحث عن الطهارات الثلاث في ضابط تبدّل الأحكام بعضها ببعض، فراجع. فعنوان الإقامة لم يصر واجباً ولا محرّماً في حال؛ لعدم تعلّق الأمر بها، ولا النهي عنها، ولو أوجب الوالد الإقامة في بلد أو نذرها فالواجب يكون عنوان إطاعة الوالد والوفاء بالنذر، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

والحاصل: أنّ كلّ مورد كان فيه خطابان فعليان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصيان الآخر، لا يكون فيه محذور طلب الجمع، ولكن ليس ذلك لأجل الترتّب بعد كون الخطابين فعليين، بل لأجل عدم فعلية أحدهما في ظرف فعلية الآخر حسب ما عرفت.

إذا تمهّد لك ما ذكرنا في الفرع الأوّل يظهر لك حكم الفرعين الآخرين أيضاً؛ لأنّه إذا كان وجوب القصر مشروطاً بعصيان وجوب الإقامة، ووجوب الخمس منوطاً بترك أداء الدين، وكان تكليف وجوب الإقامة وأداء الدين مطلقاً، يصيران عين الفرع الأوّل، والكلام فيهما عين الكلام السابق، طابق النعل بالنعل. **هذا أوّلاً**.

وثانياً: أنّ ما ذكره‌ﷺ ليس إلّا مجرّد فرض لا واقعية له؛ لأنّ موضوع وجوب الصوم وتمامية الصلاة إنّما هو العزم على إقامة عشرة أيّام، ولم يرد دليل من الشرع على أنّ خطاب الصوم والإتمام مشروط بعصيان حرمة الإقامة. فمن عزم على إقامة عشرة أيّام يجب عليه الصوم والصلاة تماماً، وإن لم يقصد الإقامة يحرم عليه الصوم ويجب عليه قصر الصلاة؛ فالحكم تعلّق على عنوان «العزم» لا «العصيان»، فيخرج عن محطّ بحث الترتّب.

فإذن نقول: إنّ عنوان «عزم الإقامة» أو «الإقامة» لا يتأخّران عن الأمر والنهي بهما؛ لأنّه ـ بعد اللتيا والتي وغضّ النظر عن المناقشات التي عرفتها ـ تأخّر عصيان الأمر عنه، وعصيان الأمر غير العزم على الإقامة وذات الإقامة بما هي فعل المكلّف، وإن كان ينطبق عليهما أيضاً انطباقاً عرضياً.

وبالجملة: غاية ما يمكن المساعدة عليه هي تأخّر العصيان عن أمره، وأمّا ذات الإقامة أو عزمها ـ الذي هو موضوع دليل وجوب الصوم والصلاة تماماً ـ فلم يكن متأخّراً عن الأمر؛ لعدم وجود ملاك التأخّر فيه، وإن كان ينطبق عليه

بالعرض ما هو المتأخّر ـ أعني العصيان ـ فما هو موضوع للأمر غير متأخّر عنه، فإذا تعلّق الصوم على قصد عنوان «الإقامة» ـ مثلاً ـ ومع ذلك وجب عليه الخروج، يجتمع لديه حكمان فعليان، وهو محال؛ فلابدّ إمّا من رفع اليد عن فعلية أحدهما، أو ارتكاب التأويل.

وأمّا ما ذكره تَدِّينُ في وجوب الخمس، ففيه: أنّ وجوب الخمس لم يترتّب على عصيان خطاب أداء الدين، بل ترتّب على عنوان «فاضل المؤونة» أو «الغنيمة»؛ فإن كان عليه دين من السنة السابقة وأدّاه في هذه السنة فلا تصدق عليه الغنيمة، فعدم وجوب الخمس لأجل أنّ الأداء أذهب موضوع الغنيمة، فإذا لم يؤدّ تصدق الغنيمة على ما اكتسب.

فتحصّل: أنّ الاستشهاد في وجوب الخمس لأجل ترك أداء الدين على مسألة الترتّب لا معنى له؛ لأنّه لم يرد في لسان آية ولا رواية أنّ وجوب الخمس مشروط بعصيان الأداء، بل الوجوب دائر مدار عنوان «فاضل المؤونة» أو «الغنيمة»، وأداء الدين يرفع موضوع وجوب الخمس.

فحاصل ما ذكرنا: أنّ الترتّب مسألة عقلية، فبعد أن ظهر لك المحذور العقلي في ذلك ـ من أنّه لا يعقل تعلّق خطابين فعليين في زمان واحد على شخص واحد ـ فلو ورد ما ظاهره على خلاف ما اقتضاه العقل من صحّة الترتّب فلابدّ إمّا أن يؤوّل، أو يقال بعدم صدور أحدهما، فالنقض ببعض الفروع الفقهية التي لا تزيد على الاستظهار من الدليل، لا يفيد القائل بالامتناع، كما لا يخفى.

فقد تمّ ـ بحمد الله ـ الكلام على التقريب الذي فصّله وقرّبه المحقّق النائيني تَدِّينُ، وهو أهمّ التقاريب في مسألة الترتّب. وقد عرفت لعلّه بما لا مزيد عليه عدم تماميته.

تقاريب أُخر لتصحيح الترتّب وتزييفها

ثمّ إنّه بعد ما عرفت عدم تمامية التقريب الذي قرّبه وفصّله المحقّق النائيني قدس سره، لا يهمّ التعرّض لسائر التقاريب التي تذكر لتصحيح الترتّب، ولعلّها إجمال لما فصّله المحقّق النائيني قدس سره مع إغلاق وإخلال، إلّا أنّه مع ذلك لا بأس بالإشارة إلى ما قرّبه العلمان الأصفهاني والعراقي قدس سرهما تجليلاً لشموخ مقامهما العلمي:

التقريب الأوّل:

ما أورده المحقّق الأصفهاني قدس سره في «التعليقة»، حاصله: أنّ اقتضاء كلّ أمر لإطاعة نفسه في رتبة سابقة على إطاعته، كيف وهي مرتبة تأثيره وأثره؟! وواضح: أنّ اقتضاء كلّ علّة أثراً إنّما هو في مرتبة ذاتها، وأمّا في مرتبة أثرها المتأخّرة عنها فهي منعزلة عن الاقتضاء والتأثير؛ للزومه تجافي العلّة عن مرتبتها. فتمام اقتضاء العلّة إنّما هو في مرتبة متقدّمة على أثرها.

فحيث إنّ نسبة الأمر إلى الإطاعة نسبة العلّة إلى أثرها، فاقتضاء الأمر لإتيان المتعلّق وإطاعته لم يكن في رتبة الأثر التي هي متأخّرة عن الذات، بل الأمر في مرتبة ذاته يقتضي إطاعة نفسه.

وحيث إنّ العصيان نقيض الإطاعة، والنقيضان في رتبة واحدة، فكما أنّ مرتبة الإطاعة متأخّرة عن مرتبة ذات الأمر واقتضائه، فكذلك ما هو في رتبتها.

فإذا أُنيط أمر بعصيان أمر آخر فلا شبهة في أنّ هذه الإناطة تخرج الأمرين عن المزاحمة في التأثير؛ إذ في رتبة الأمر بالأهمّ وتأثيره في صرف القدرة نحوه لا وجود

للأمر بالمهمّ، وفي رتبة وجود الأمر بالمهمّ لا يكون اقتضاء للأمر بالأهمّ؛ فلا مطاردة بين الأمرين، بل كلّ يؤثّر في رتبة نفسه على وجه لا يوجب تحيّر المكلّف في امتثال كلّ منهما، ولا يقتضي كلّ من الأمرين إلقاء المكلّف فيما لا يطاق، بل كلّ يقتضي موضوعاً لا يقتضي غيره خلافه[1]، انتهى.

وفيه: أنّ هذا التقريب إجمال لما فصّله المحقّق النائيني‌ﷺ بعبارة اُخرى، فيتوجّه عليه بعض ما أوردناه على ما أفاده‌ﷺ، بل لعلّ الإشكال عليه أوضح.

إجماله: أنّ عدم التنافي بين مقتضى الأمرين وإن كان مسلّماً، إلّا أنّه ليس لأجل اختلاف الرتبة ـ كما هو مراد المستدلّ ـ بل لأجل أنّ فعلية أحد الأمرين ـ أعني المهمّ ـ في صورة سقوط الأمر الآخر؛ أعني عصيان الأهمّ.

وذلك لأنّ كون شيء في رتبة والآخر في رتبة متأخّرة أو متقدّمة إنّما يتصوّر إذا كان الشيئان موجودين، كالعلّة والمعلول؛ فإنّ العقل بعد أن أدرك أنّ وجود المعلول نشأ وترشّح من العلّة فيحكم بأنّ رتبة العلّة متقدّمة على رتبة المعلول، وأمّا فيما لم يكونا موجودين في زمان واحد، أو كان أحدهما موجوداً دون الآخر ـ كما فيما نحن فيه ـ فلا يصحّ أن يقال باختلاف الرتبة إلّا بضرب من المسامحة.

وبالجملة: عدم المطاردة بين الأمرين مسلّم، لكنّه ليس لأجل اختلاف الرتبتين مع وجودهما، بل لأجل أنّ عصيان الأمر بالأهمّ شرط للتكليف بالمهمّ، فقبل العصيان لم يكن هناك تكليف بالمهمّ، وبعد العصيان لا يعقل أن يكون الأمر بالأهمّ موجوداً؛ فلم يجتمع الأمران في زمان واحد حتّى يقال بتقدّم أحدهما وتأخّر الآخر.

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ٢١٨.

وببيان آخر: ظاهر قولكم بأنّه لا وجود للأمر بالمهمّ في رتبة الأمر بالأهمّ، هو: أنّه لا وجود للأمر بالمهمّ عند إتيان الأهمّ وإطاعته، وهذا وإن يرفع غائلة طلب الجمع بين الضدّين، لكنّه هدم لأساس الترتّب؛ لأنّ الترتّب مبنيّ على وجود كلا الأمرين الأهمّ والمهمّ في زمان واحد.

نعم، إن أُريد بعدم الوجود: أنّ بينهما اختلافاً في الرتبة ـ وهو أن لا يخرج المفروض عن موضوع الترتّب ـ لكنّه عرفت بما لا مزيد عليه: أنّ اختلاف الرتبة مع فعلية الأمرين في زمان واحد لا يجدي في رفع محذور طلب الجمع والأمر بالضدّين.

مضافاً إلى أنّ توهّم كون العصيان والإطاعة متناقضين، مدفوع بما عرفت: أنّ نقيض «الإطاعة»، «لا إطاعة»، وهي تصدق على العصيان، مع أنّه لو كانا متناقضين لا يلزم أن يكون المتناقضان في رتبة واحدة، كما سبق لعلّه بما لا مزيد عليه، فلاحظ.

التقريب الثاني:

ما اختاره المحقّق الأصفهاني‌ تتئ وقال: إنّه التحقيق الحقيق بالتصديق في تجويز الترتّب، وحاصله بتوضيح منّا هو: أنّ نسبة كلّ أمرٍ إلى متعلّقه نسبة المقتضي ـ بالكسر ـ إلى مقتضاه ـ بالفتح ـ لا نسبة العلّة إلى معلوله.

فالمقتضيان اللذان بينهما تنافٍ إذا كان يقتضي كلّ منهما أثره على جميع التقادير، والغرض من كلّ منهما فعلية مقتضاه عند انقياد المكلّف له، فيستحيل تأثيرهما وفعلية مقتضاهما كذلك، وإن كان المكلّف في كمال الانقياد.

وأمّا إذا كان اقتضاء أحدهما على تقدير ـ بأن يكون اقتضاء أحدهما عند عدم تأثير الآخر ـ فلا تنافي بين الأمرين؛ لأنّ ذوات المقتضيات بما هي لا تزاحم بينها، وإن كان فإنّما هو من حيث التأثير.

وواضح: أنّ فعلية اقتضاء الأمر بالمهمّ وتأثيره متوقّف على عدم تأثير الأمر بالأهمّ وسقوطه.

وتوهّم: أنّ الأمر بالأهمّ لجعل الداعي وانبعاث المكلّف، فمع عدم الانبعاث بالنسبة إلى تكليف الأمر بالأهمّ وعصيانه في زمان يُترقّب منه الانبعاث ينعدم الأمر بالأهمّ ويسقط، فلا بقاء له، فضلاً عن داعويته فيخرج عن موضوع مسألة الترتّب المتوقّف على وجود أمرين في زمان واحد.

مدفوع: بأنّ غاية ما يقتضيه الأمر الحقيقي هو أن يكون متعلّقه في نفسه ممكناً ذاتاً، وأن لا يلزم من وقوعه محال، فإذا كان متعلّق الأمر ممكناً ذاتاً ووقوعاً يصحّ تعلّق التكليف به، وإلّا فلا، ومن الواضح: أنّ الإمكان الذاتي والوقوعي لا ينافيان الامتناع أو الوجوب الغيريين، وإلّا لم يكن ممكن أبداً؛ إذ الماهية حال وجودها تكون واجبة بالغير، وحال عدمها ممتنعة بالغير، فمتى تكون ممكنة ذاتاً ووقوعاً؟!

فإذن: الأمر الأهمّ بعد تحقّق النقيض ـ أي بعد عدم الانبعاث في الوقت المضروب له ـ وإن لم يكن له داعوية فعلية، إلّا أنّه لم ينعزل عن إمكان داعويته ذاتاً ووقوعاً، ففي ظرف عصيان الأمر يكون حقيقة الأمر ـ وهي إمكان داعويته ذاتاً ووقوعاً ـ موجوداً.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّه عند تحقّق عدم البديل[1] وإن كان وجوده ممتنعاً بالغير، لكنّه يمكن الأمر بما يمكن أن يكون مقتضياً لطرده، وتبيّن: أنّ قياس الإرادة التشريعية

---

١ ـ قلت: أي عدم المتعلّق، مثلاً: إذا كان وقت الصلاة مضيّقاً من الزوال إلى ساعة بعدها، فإذا لم تتحقّق الصلاة في ذاك الوقت يكون عدمها بديلها. فالعدم البدلي عبارة عن العدم الذي إذا لم يكن عدماً كان ظرفاً للتحقّق. هذا من إفادات سماحة الأُستاذ دام ظلّه. [المقرّر حفظه الله]

بالإرادة التكوينية ـ من حيث عدم إمكان إرادتين مترتّبتين ـ قياس مع الفارق ؛ لأنّ الإرادة التكوينية هي الجزء الأخير من العلّة التامّة للفعل ، فلا يعقل إناطة إرادة أُخرى بعدم متعلّق الأُولى مع ثبوتها ، بخلاف الإرادة التشريعية ؛ لأنّها من قبيل المقتضي بالنسبة إلى فعل المكلّف ، والجزء الأخير لفعله إنّما هو إرادة نفسه ، ومن الواضح : أنّه لا مانع من ثبوت المقتضي مع عدم مقتضاه[1] ، انتهى .

وفيما أفاده مواقع للنظر :

فأوّلاً : أنّه كما عرفت أنّ الإرادة التشريعية عبارة عن إرادة التقنين ، لا إرادة المقنّن فعل المكلّف ، كما زعمه ، فلاحظ .

وثانياً : أنّ الإرادة التكوينية لم تكن جزء أخير للعلّة التامّة بالنسبة إلى أفعاله الخارجية ، فوزان الإرادتين بالنسبة إلى متعلّقهما واحد .

وثالثاً : أنّه لو فسّرت الإرادة التشريعية بأيّ من المعنيين فيتوجّه عليه ﷺ : أنّ مصحّح التكليف لا يكون مجرّد إمكان الباعثية ذاتاً ووقوعاً ، بل المصحّح هو إمكان الباعثية الفعلية ؛ ضرورة أنّه إذا لم يقدر جميع آحاد المكلّفين على إتيان عمل في الخارج لا يكاد يصحّ للمقنّن تكليفهم معتذراً بأنّه تكليف ممكن ذاتاً ووقوعاً ؛ أمّا إمكانه الذاتي فواضح ، وأمّا إمكانه الوقوعي فلعدم لزوم محال منه .

فإن كان مع ذلك في خواطرك ريب فلاحظ الأوامر الشخصية ؛ فإذا توجّه أمر من مولى إلى عبده فلا إشكال في كونه ممكناً ذاتاً ووقوعاً ، فإذا لم يقدر العبد على امتثاله فيكون التكليف ممتنعاً غيرياً في حقّه ، فهل يصدر من المولى العالم الخبير أمر بالنسبة إليه معتذراً بإمكان إتيان متعلّقه ذاتاً ووقوعاً ؟! حاشا !!

---

١ ـ نهاية الدراية ٢ : ٢٤١ ـ ٢٤٣ .

والسرّ في ذلك هو: أنّ الأمر لغاية الانبعاث، فلا أقلّ من احتماله، فمجرّد إمكان إتيان المكلّف ذاتاً ووقوعاً لا يكفي في التشريع، فإذا علم بعدم الانبعاث فمحال أن يبعث المولى بعثاً حقيقياً.

وبالجملة: البعث الحقيقي هو الذي يكون بداعي الانبعاث الخارجي، فلا يكفي مجرّد إمكان الداعوية للانبعاث ذاتاً أو وقوعاً ما لم ينضمّ إليه احتمال الانبعاث الخارجي، والمقايسة بين المباحث الفلسفية وبين تشريع القوانين غير وجيه، كما لا يخفى على المتأمّل.

فعند ذلك لا فرق من هذه الجهة أيضاً بين الإرادتين؛ فكما لم تكد تتعلّق الإرادة التكويني مع عدم إمكان المتعلّق، فكذلك لا تنقدح مبادئ التقنين والتشريع إذا لم يكد أن ينبعث به خارجاً.

ورابعاً: إن أراد بقوله‌ تَيِّئُ في الصدر: «إنّه لا تنافي بين الأمرين إن اقتضى أحدهما على تقدير عدم تأثير الآخر»، أنّه لا يريد المهمّ في ظرف الأهمّ، بل يريده على نحو الواجب التقديري، فيخرج المقال عن محطّ البحث؛ لأنّه فيما إذا كان كلا الأمرين فعليين.

وإن أراد تحقّق إرادتين فعليتين، ففيه: أنّه محال أن تتعلّق الإرادة بشيء بضدّه الأهمّ قبل عصيانه في زمان واحد، فتدبّر.

التقريب الثالث:

ما اختاره المحقّق العراقي‌ تَيِّئُ ـ كما في «المقالات» ـ مع إغلاق في العبارة موجب لصعوبة فهم المطلب، فقال ما حاصله: إنّ تصوير الترتّب على نحو ذكره المحقّق

الثاني، وأيّده المحقّق الشيرازي، وتبعه أساتيد العصر ـ قدّس الله أسرارهم ـ من اشتراط تكليف المهمّ بعصيان الأهمّ، في كمال المتانة، ولكن هذا المقدار لا يقتضي طولية الأمرين واشتراط أحدهما بعصيان الآخر؛ وذلك لأنّه لا شبهة في أنّه في صورة تساوي الفعلين في المصلحة يحكم العقل بالتخيير بينهما.

وليس مرجع التخيير إلى اشتراط وجوب كلّ واحد بعصيان الآخر؛ للزومه تأخّر رتبة كلّ من الأمرين عن الآخر، ولازم ذلك طلب الضدّين عند عصيان كليهما.

ولا إلى اشتراط كلّ منهما بعدم وجود غيره الذي هو في رتبة سابقة عن التكليف أيضاً؛ إذ الالتزام به وإن لم يوجب المحذور السابق، إلّا أنّ لازمه عدم اقتضاء كلّ أمرٍ إيجاد مقتضاه حال وجود الآخر، فيكون وجوب كلّ منهما مشروطاً بعدم وجود الآخر. وهذا خلاف ظواهر الأدلّة؛ فإنّ ظاهرها: أنّ كلّاً منهما مع قطع النظر عن الآخر مطلق، فإن أمكن حفظ إطلاق كلّ منهما برفع بعض الجهات فلا موجب لارتكاب خلاف الظاهر.

فالأولى أن يقال: إنّ مرجع التخيير إلى تعلّق طلبين ناقصين بوجود الضدّين؛ لعدم المطاردة بينهما بعد الجزم بأنّ الطلب الناقص في كلّ مشروط لا يصير تامّاً بوجود شرطه. وبعبارة أُخرى: لا يصير الواجب المشروط بتحقّق شرطه واجباً مطلقاً.

ومقتضى الطلبين هو: أنّ الطلب في ظرف المزاحمة يقتضي سدّ جميع أبواب العدم، إلّا العدم الطارئ من إتيان ضدّه؛ فلا مطاردة في البين لنقص فيهما، هذا كلّه في صورة تساويهما من حيث المصلحة.

فإذا اتّضح لك عدم المطاردة لنقص فيهما، يظهر لك أنّه لو فرض نقص الطلب من طرف واحد لا تكون بينهما المطاردة أيضاً، ولو لم يشترط الطلب الناقص المزبور

بعصيان التامّ، أو بعدم الضدّ السابق على العصيان، فطلب الأهمّ يقتضي سدّ جميع أنحاء العدم، والمهمّ يسدّ ما عدا جهة وجود الأهمّ.

إن قلت: إنّ الطلب الناقص وإن لم يطرد التامّ ـ لأنّ مقتضاه حفظ الوجود من سائر الجهات، غير ما يلازم وجود التامّ ـ إلّا أنّ الطلب التامّ في الطرف الآخر يطرد الأمر الناقص بمقتضاه، حيث إنّ مقتضاه سدّ جميع الأبواب.

قلت: بأنّه إذا كان مقتضى الطلب الناقص حفظ سائر الجهات غير ما يلازم وجود التامّ، فكيف يقتضي الطلب التامّ طرده؛ إذ نتيجة طرده منع انسداد تلك الجهة، وفي هذا الظرف لا اقتضاء للطلب الناقص، فأين المطاردة، ولو من طرف واحد، فضلاً عن الطرفين؟!

فإذا اتّضح لك ما ذكرنا يظهر لك: أنّه لو دار الأمر بين ما ذكرناه وبين ما ذهب إليه الأعلام، يرجّح العقل ما اخترناه؛ لأنّ غاية ما ذكرناه هي رفع اليد عن ظهور الأمر في التمامية، إذ هو المتيقّن في البين؛ سواء قلنا باشتراط الأمر بعصيان، أم لا، ولكن يبقى ظهور الطلب في عدم إناطته بشيء تحت الإطلاق، بخلاف ما ذهبوا إليه؛ لأدائه إلى صيرورة الطلب مشروطاً، ولا وجه للمصير إليه مهما أمكن.

ولازم ما ذكرنا: عدم طولية الطلب بالضدّين، بل كلّ منهما مطلوب في عرض مطلوبية الآخر. غاية الأمر: مع تساوي المصلحتين يكون كلّ واحد منهما ناقصاً قاصراً عن اقتضاء سدّ جميع الأعدام، ومع أهمّية المصلحة في أحد الطرفين كان الطلب في الأهمّ تامّاً وفي المهمّ ناقصاً[1]، انتهى ملخّصاً محرّراً.

---

١ ـ مقالات الأصول ١: ٣٤١ ـ ٣٤٤.

وفيما أفاده مواقع للنظر:

فأوّلاً: أنّ المحذور الذي توهّمه هذا المحقّق قدس سره ـ فيما لو كانت المصلحة فيهما متساوية ـ من لزوم تأخّر رتبة كلّ من الأمرين عن الآخر فيما إذا اشترط وجوب كلّ منهما بعصيان الآخر ـ غير لازم؛ لما تقدّم: أنّه لم يكن للأمر ملاك التقدّم بالنسبة إلى العصيان، وغاية ما يمكن أن يقال ـ على إشكالٍ تقدّم ذكره ـ هي تأخّر الإطاعة عنه، فلو اُخذ عصيان كلّ منهما شرطاً في الآخر لا يلزم محذور التقدّم والتأخّر الرتبيّين. نعم يلزم محذور آخر، وهو: كون كلّ منهما منجّزاً مطلقاً ومشروطاً؛ أمّا كونهما منجّزاً مطلقاً فبحسب الفرض، وأمّا كونهما مشروطاً فلتوهّم اشتراط كلّ منهما بعصيان الآخر، والعصيان هو ترك المأمور به خارجاً بلا عذر، فقبل عصيان كلّ منهما لا يكون الآخر فعلياً.

وثانياً: أنّ مقتضى ذلك عدم قدرة المكلّف لإتيانهما.

وبعبارة اُخرى: في الواجبين المتزاحمين المتساويين في المصلحة إذا كان أوّل الزوال إلى ساعة بعدها ظرف إتيانهما، وكان العصيان الخارجي لكلّ منهما شرطاً للآخر فلابدّ وأن يمضي من الزوال بمقدار لا يمكن أن يأتي بأحدهما ليتحقّق شرط الآخر، وعند ذلك لا يمكن إتيان الآخر؛ لمضيّ وقته، فتدبّر.

وثالثاً: لو سلّم ذلك فالمحذور المتوهّم إنّما هو في المتساويين من حيث المصلحة، فقايسة محلّ البحث ـ وهو ما إذا كان أحدهما أهمّ ـ بهما في غير محلّه؛ لعدم لزوم المحذور المتوهّم، كما لا يخفى.

ورابعاً: أنّ عدم صيرورة المشروط مطلقاً عند حصول الشرط مسلّم، ولكن المحذور غير دائر مداره، بل المحذور لأجل فعلية الخطابين؛ فإذا تحقّق شرط كلّ من

الواجبين يصيرا فعليين، فيلزم محذور طلب الجمع.

وخامساً: أنّه يتوجّه على ما اختاره‌ﷺ كلّ ما يرد على القول بأخذ العصيان شرطاً، بل ما اختاره في الحقيقة هو الذي ذكروه الأعلام بعبارة أُخرى، وذلك لظهور أنّه‌ﷺ لم يرد بالطلب الناقص، الطلب الاستحبابي، بل مراده هو أنّه يريده عند عدم ذاك، ولا يريده عند وجود ذاك، وأنت خبير بأنّه ليس ذلك إلّا معنى الواجب المشروط، فهوﷺ منكر بلسانه، ولكنّه معترف به بقلبه.

ومع ذلك لا يرتفع بذلك الإشكال؛ لأنّه قبل عصيان التامّ ـ الذي يكون له اقتضاء وبعث ـ هل يكون للناقص اقتضاء وبعث، أو لا؟

فعلى الأوّل يلزم طلب الجمع بين الضدّين.

وعلى الثاني يخرج من محلّ البحث، حيث إنّه تكون باعثية الناقص بعد سقوط أمر التامّ، فلا باعثية له قبل تحقّق إطاعة التامّ.

فتحصّل ممّا ذكرناه في هذه التقريبات: أنّه لا مخلص عن إشكال الترتّب، ولا يكاد رفعه بشيء من هذه التقريبات، فله الحمد والمنّة.

الفصل السادس

في أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه*

اختلفوا في جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، والكلام فيه يقع في موارد:

المورد الأوّل: في محطّ البحث

ربّما يحتمل أن يكون محطّ البحث في الجواز وعدمه، هو الإمكان الذاتي؛ بمعنى أنّه هل يمكن صدور الأمر ذاتاً من الآمر مع علمه بانتفاء شرطه، أم لا؟ ومرجع هذا إلى أنّ الأمر حيث يكون من الأفعال الاختيارية فلابدّ له من علّة تامّة مركّبة من الأجزاء والشرائط، فمع انتفاء شرطه لا يمكن ذاتاً وجود المشروط.

كما أنّه يحتمل أن يكون المراد من محطّ البحث الإمكان الوقوعي؛ بمعنى أنّه هل يمكن صدور الأمر ووقوعه من الآمر مع علمه بانتفاء شرط الأمر، ولا يلزم منه في الخارج محذور، أم لا بل يلزم منه المحال؟!

---

* ـ تأريخ شروع البحث يوم الثلاثاء / ٩ ذي القعدة الحرام / ١٣٧٩ هـ. ق.

ولكن التأمّل في أدلّة الطرفين يعطي عدم كون الجواز بهذين المعنيين محطّ البحث ؛ لأنّهم يريدون بطرح هذا المبحث أن يستفيدوا من ذلك : أنّه واقع في الشريعة المقدّسة ، ولا موقف للمعنيين في ذلك ، كما لا يخفى .

مضافاً إلى أنّ إدخال علم الآمر في عنوان البحث يرشد إلى عدم إرادة المعنيين من الجواز ؛ بداهة أنّ علم الآمر لا دخالة له في الإمكان الذاتي أو الوقوعي ، كما لا يخفى ، فتدبّر .

وربّما يقال : إنّ الضمير في «شرطه» في عنوان البحث يرجع إلى «الأمر» ؛ فمحطّ البحث عنده هو جواز الأمر مع فقدان شرط الأمر وما يكون من مبادئه ؛ من التصوّر والتصديق والإرادة وغيرها من مبادئ الاختيار ، وهو أيضاً لا يكاد يصحّ نسبته إليهم ؛ حتّى إلى من ينكر الحسن والقبح العقليين ، كالأشعري ؛ بداهة أنّ وجود المعلول بلا علّة ممّا ينكره كلّ عاقل ويعدّ من البديهيات ، فلا يكاد أن يتنازعوا فيه ، كما لا يخفى .

ويظهر من المحقّق الخراساني‏ﷺ وجه آخر لمحطّ النزاع جعله وجه التصالح بين الفريقين ، وحاصله : أنّ النزاع في جواز إنشاء الأمر مع علم الآمر بعدم بلوغه إلى المرتبة الفعلية لعدم شرطه ، وقد عرفت أنّ الإنشاء كذلك بمكان من الإمكان ؛ لأنّ داعي إنشاء الطلب لا يختصّ بالبعث والتحريك الجدّي حقيقةً ، بل قد يكون صورياً وامتحانياً ، وربّما يكون غير ذلك ، وسلب كون الأمر حقيقة عمّا لم يكن بداعي البعث جدّاً وإن كان في محلّه ، إلّا أنّ إطلاق الأمر عليه مع القرينة لا إشكال فيه.

وقد صرّح‏ﷺ بأنّه يمكن أن يقع بما ذكر التصالح بين الجانبين ويرتفع النزاع من البين ؛ فمن يقول بالجواز يرى صحّة الأمر بداعٍ آخر غير الانبعاث ، ومن

نفاه يرى أنّ الأمر لابدّ وأن يكون لغاية الانبعاث[١]، انتهى.

ولا يخفى: أنّ ما ذكره‌ تَيِّئُ وإن كان يناسب بعض استدلالاتهم المذكورة في «الفصول»[٢] وغيره، كالاستدلال بقضية أمر إبراهيم‌ عليه السلام بذبح ولده إسماعيل ـ على نبينا وآله وعليهما السلام ـ حيث إنّه تعالى أمره بذبحه مع علمه تعالى بعدم وجود شرط فعلية وجوب الذبح، ولكن ينافي سائر أدلّة الطرفين بأنّه لو جاز ذلك لما علم أحد بأنّه مكلّف؛ لعدم علمه به؛ لجواز أن لا يتحقّق بعض شرائطه، وأنّه لو لم يجز لما عصى أحد؛ لأنّ كلّ ما لم يوجد فقد انتفى بعض أجزاء علّته التامّة، وأقلّه عدم إرادة المكلّف، فيمتنع، فلا تكليف، فلا معصية، إلى غير ذلك.

والذي ينبغي أن يقال في محطّ البحث هو أنّه: «هل يجوز الأمر مع العلم بانتفاء شرط المكلّف به...»، ولا يحتاج إلى رفع اليد عن ظاهر العنوان الموروث من السلف إلى الخلف؛ لأنّ الكلام في البعث والأمر، والبعث لا يكون حقيقياً إذا علم المولى أنّ العبد لا يأتي به ولو عصياناً، أو يعلم بإتيانه من دون أن يتوجّه التكليف إليه، ولا يكون الطلب مؤثّراً فيه بوجهٍ.

وبالجملة: الأمر الحقيقي بما أنّه أمر له شرائط؛ منها: علمه بإيجاد الداعي في العبد، ولا أقلّ من احتمال تأثيره فيه، فإذا رأى المولى أنّ أمره لا يكاد يؤثّر في العبد ـ إمّا لعجزه أو لعصيانه ـ فلا يكاد يترشّح منه أمر وبعث حقيقي نحوه، فإحراز قدرة العبد شرط لتكليف المولى، فلو أمر المولى عند ذلك يقال: إنّه أمر مع انتفاء شرط الأمر.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٧٠.

٢ ـ الفصول الغرويّة: ١١٠ / السطر ٢٠.

فظهر أنّ ما ذكرنا هو الذي يقتضيه الاعتبار في محطّ البحث، من دون ارتكاب التكلّف بإرجاع الضمير في عنوان البحث إلى المكلّف به، الموجب للتقصير في العنوان، ولكن مع ذلك لا أهمّية في ذلك.

المورد الثاني: منشأ النزاع في المسألة

ربّما يقال[1]: إنّ منشأ النزاع في هذه المسألة هو النزاع بين الإمامية، بل والمعتزلة، وبين الأشاعرة، من جهة اتّحاد الطلب والإرادة وعدمه.

فذهبت الأشاعرة إلى مغايرتهما، وأنّ في النفس شيئاً يسمّونه بالكلام النفسي، والطلب هو الإنشائي منه، وأنّه يمكن أن يطلب المولى شيئاً ويُنشئه ولكن لم تتعلّق إرادته به، حيث إنّه لو تعلّقت إرادته به لزم المحال؛ وهو تخلّف المراد عن الإرادة، فذهبوا إلى جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه، وقالوا بأنّه قد يطلب المولى شيئاً وهو لا يريده، كما أنّه قد ينهى عنه وهو يريده.

وأمّا العدلية ـ الإمامية والمعتزلة ـ فلمّا أبطلوا الكلام النفسي، وذهبوا إلى اتّحاد الطلب والإرادة مصداقاً، وأنّه ليس في النفس شيء غير الإرادة، ورأوا مبدئية الإرادة للطلب ـ أيّ طلب كان ـ فذهبوا إلى امتناع توجّه الإرادة إلى ما لا يمكن تحقّقه؛ إمّا لفقد شرط المأمور به، أو لعدم قدرة المكلّف.

وبالجملة: في صورة العلم بانتفاء شرطه لا مبدئية للأمر والبعث؛ لأنّ البعث الحقيقي إنّما هو للانبعاث، فمع العلم بعدم انبعاث المكلّف لعدم شرطه يقبح

---

١ ـ راجع الفصول الغروية: ١٠٩ / السطر٣٦، نهاية الأفكار ١: ٣٧٩.

البعث، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، فعلى هذا يكون هذا البحث من المسائل الكلامية.

ولكن الحقّ عدم كونها مسألة كلامية، بل مسألة أُصولية عقلية عامّة غير مخصوصة بالأوامر الواردة في الكتاب والسنّة، وإن كان الغرض من انعقاد المسألة تلك الأوامر.

وذلك لأنّ المتكلّم بما هو متكلّم ليس له أن يعقد مبحثاً ويبحث فيه عن صحّة أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه وعدمها، مع أنّ ضابط المسألة الأُصولية ينطبق عليها؛ لترتّب الحكم عليها نفياً وإثباتاً؛ وذلك لأنّ أدلّة قضاء الفوائت ـ مثلاً ـ علّقت القضاء على عنوان «الفوت».

فإن قلنا بجواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه يصحّ تكليف ذوي الأعذار عن إتيان الصلاة في الوقت المضروب له، لنوم أو إغماء ـ في بعض حالاته ـ أو سهو، إلى غير ذلك، فيصدق على ترك ذوي الأعذار عنوان «الفوت»، فلابدّ لهم من قضائها خارج الوقت.

وأمّا إن قلنا بعدم الجواز فلا يكاد يصحّ تكليف ذوي الأعذار، فلا يصدق في حقّهم ترك الفريضة وفوتها، فلا تشملهم أدلّة قضاء الفائتة، فظهر ترتّب الثمرة الشرعية على كلا طرفي الأمر.

وأمّا عدم اختصاص البحث بالأوامر الواقعة في الكتاب والسنّة، فواضح؛ لأنّ أكثر المباحث الأُصولية كذلك، فيبحث فيها عن المسائل من حيث هي، وإن كان الغرض منها والثمرة الحاصلة عنها هي الأوامر الواردة في الكتاب والسنّة، فتدبّر.

المورد الثالث: مقتضى التحقيق في المسألة

مقتضى التحقيق هو التفصيل في المسألة بين الأوامر والخطابات الشخصية والجزئية، وبين الخطابات الكلّية؛ بعدم جواز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه في الأوامر والخطابات الشخصية والجزئية؛ وذلك لأنّ البعث لغاية الانبعاث، وذلك إنّما يكون فيما إذا علم انبعاث العبد ببعثه، أو احتمل ذلك. وأمّا إذا علم بأنّه لا يؤثّر الأمر فيه شيئاً، ويكون وجود الأمر وعدمه بالنسبة إليه سيّين ـ إمّا لعدم تحقّق شرط التكليف، أو المكلّف به، أو لعصيانه، أو لأنّه ممّن يعلم بأنّه يأتي بمتعلّق الطلب جزماً، من دون أن يتوجّه إليه الطلب ـ فلا يكاد يكون بعثه بداعي الانبعاث.

وبالجملة: لا يكاد يستريب عاقل في عدم انقداح مبادئ الإرادة الآمرية في تلك الموارد؛ لأنّ البعث بداعي الانبعاث؛ ففي مورد يعلم بعدم الانبعاث ـ ولو عصياناً ـ لا يكاد يصدر من المولى الملتفت بعث لذلك، وهل ترى من نفسك أن تبعث الجماد نحو شيء؟! حاشاك!! وسرّه: عدم صلاحيته للانبعاث، وهذا الأمر موجود في تلك الموارد. نعم، يمكن أن يبعث صورياً، ولكنّه خارج عن محطّ البحث، ولعمر الحقّ: إنّ ما ذكرناه بمكان من الوضوح، لا يحتاج أن يحام حوله أزيد ممّا ذكرناه.

هذا كلّه في الخطابات والأوامر الشخصية.

وأمّا الخطابات والأحكام الكلّية القانونية ـ إلهية كانت أو عرفية ـ فلها شأن آخر غير ما ذكرناه؛ لأنّه كما أشرنا غير مرّة لا يحتاج فيها إلى ملاحظة حالات كلّ فردٍ فردٍ للخطاب والبعث إليهم، وغاية ما يعتبر فيها هي انبعاث طائفة منهم المختلطين في الأعصار والأمصار بها، ولو لوحظت حالات جميع الأفراد في توجّه الخطاب

والحكم إليهم يلزم خروج طوائف من الناس عن دائرة التكليف، مع أنّ الضرورة قاضية بتعلّق التكليف بهم، فعلى هذا يصحّ الخطاب القانوني إلى المجتمع البشري مع انتفاء الشرط بالنسبة إلى جماعة وطائفة منهم. ففريضة الصلاة ـ مثلاً ـ توجّهت إلى جميع المكلّفين حكماً فعلياً ـ حتّى بالنسبة إلى من نام أو غفل من أوّل الزوال إلى المغرب مثلاً ـ وإن لم يكد يمكن توجّه الخطاب الشخصي بخصوصه وشخصه إليه.

ولا يذهب عليك: أنّ ما ذكرنا لم يكن في الحقيقة من باب أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه القانوني؛ لأنّ ذلك إنّما يكون فيما إذا علم بعدم انبعاث أحد من المكلّفين في الأعصار والأمصار بالخطاب، لا فيما فرضناه من عدم انبعاث طائفة منهم.

والسرّ في التفرقة بين الخطابات القانونية والخطابات الشخصية، هو أنّ الخطاب القانوني خطاب واحد غير منحلّ إلى خطابات عديدة بعدد آحاد المكلّفين، كما كان ينحلّ في الخطابات الشخصية، وإلّا فتكون جارية مجراها أيضاً، بل هو خطاب واحد إلى الجميع، وهو بوحدته حجّة على الجميع، ويدعو بوحدته عامّة المكلّفين من الأوّلين والآخرين.

وليس معنى كون التكليف مشتركاً بين العالم والجاهل، والقادر والعاجز، إلى غير ذلك، أنّ لكلّ فردٍ خطاباً يخصّه، بل معناه: أنّه جعل الحكم على عنوان «المستطيع» أو عنوان «المكلّف» أو غير ذلك بإرادة واحدة؛ وهي إرادة التقنين والتشريع، لا إرادة صدور الفعل من المكلّفين؛ لما تقدّم من امتناع تعلّق الإرادة بفعل الغير، وإرادة التشريع تصير حجّة على عامّة المكلّفين أينما كانوا ومتى وجدوا.

والملاك في صحّة التشريع هو إمكان انبعاث عدّة من المكلّفين المختلطين في الأعصار والأمصار من الأوّلين والآخرين، لا احتمال انبعاث كلّ واحدٍ واحدٍ منهم، ولعلّ ما ذكرنا واضح لمن استوضح المقام من القوانين العرفية.

تنبيه: في سرّ تكليف الكفّار والعصاة بالفروع

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا حان وقت التنبيه على ما عليه الإمامية من كون الكفّار مكلّفين بالفروع، كما هم مكلّفون بالأُصول؛ ضرورة أنّ فعلية الخطاب القانوني وكونه حجّة على الجميع لا تتوقّف على انبعاث كلّ واحد من آحاد المكلّفين، وإنّما يتوقّف على إحراز انبعاث طوائف منهم مختلطين في الأعصار والأمصار من الأوّلين والآخرين.

وظهر لك وجه كون العصاة والذي يأتي بالمتعلّق أو يتركه ـ بلا تأثر من تكليف الشارع ـ مكلّفين بلا استثناء؛ لما أشرنا إليه من أنّ الخطاب ليس متوجّهاً إلى خصوص العصاة وغيرهم، بل إلى عنوان ينطبق عليهم.

الفصل السابع

في أنّ الأوامر والنواهي هل تتعلّق بالطبائع أو الأفراد* ؟

اضطربت كلمات الأعلام في تحرير محطّ البحث :

فيظهر من بعضهم : أنّ المسألة لغوية ، وأنّ النزاع في مدلول مادّتي الأمر والنهي بقرينة تشبّثه في ذلك بالتبادر ـ كما تشبّث في مسألة دلالة الأمر على الوجوب أو الندب به ـ فيقال : إنّ لصيغة الأمر مادّة وهيئة ، والهيئة وضعت لإيقاع البعث تشريعاً ، والمتبادر من المادّة ، الطبيعة اللا بشرط .

يظهر ذلك من صدر كلام صاحب «الفصول»قدس سره حيث تشبّث لكون المأمور به الطبيعة لا الفرد بالتبادر ، وإجماع السكّاكي على أنّ المصدر المجرّد عن اللام والتنوين موضوع للطبيعة اللا بشرط[1] .

ولكن يظهر من دليل القائل بكونها موضوعة للفرد ، كون المسألة عقلية لا لغوية ؛ لأنّه استدلّ لذلك بأنّ الطبيعة من حيث هي تمتنع وجودها في الخارج ؛

---

* ـ تأريخ الشروع بعد العطلة الصيفية يوم الثلاثاء ٥ / ع ٢ / ١٣٨٠ هـ . ق .

١ ـ الفصول الغروية : ١٠٧ / السطر ٣٥ .

لما تقرّر في محلّه من امتناع وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، فيمتنع تعلّق التكليف به؛ فيتعيّن أن يكون المطلوب ومتعلّق الأمر الفرد[١].

ويظهر من بعضهم ابتناء المسألة على أنّ هيئة الأمر موضوعة شرعاً للبعث والإغراء إلى نفس الطبيعة، أو إيجادها؛ فعلى الأوّل لابدّ من القول بتعلّقها بالطبيعة، وعلى الثاني لابدّ من القول بتعلّقها بالفرد.

وربّما يظهر من بعض آخر ـ كالمحقّقين الخراساني والأصفهاني قدس سرهما ـ كون المسألة عقلية فلسفية، حيث بنوا ذلك على مسألة أصالة الوجود أو الماهية؛ فإن قيل بأصالة الوجود فمتعلّق الأمر وجود الطبيعة، وإن قيل بكون الماهية أصيلة فهي متعلّقة للأمر[٢].

كما يظهر من آخرين ابتناء المسألة على مسألة عقلية أُخرى؛ وهي وجود الكلّي الطبيعي في الخارج وعدمه؛ فإن قيل بوجوده في الخارج فيكون متعلّق الأمر أو النهي الطبيعة، وإلّا يكون متعلّقها الفرد من الطبيعة[٣].

ثمّ اختلفوا في المراد بالفرد؛ فربّما يظهر من بعضهم[٤]: أنّ المراد بالفرد، الفرد الخارجي الذي يكون منشأ انتزاع الصورة الذهنية. فالمراد بالطبيعة لديه، الطبيعة من حيث هي هي مع قطع النظر عن الوجودين.

ونفى ذلك بعضهم مدّعياً: أنّ مقتضى القول بذلك كون الطلب بما يكون

---

١ ـ أُنظر قوانين الأُصول ١: ١٢١ / السطر٢٣، الفصول الغروية: ١٠٧ / السطر الأخير.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١٧٢، نهاية الدراية ٢: ٢٥٥ ـ ٢٥٧.

٣ ـ أجود التقريرات ١: ٢١٠.

٤ ـ الفصول الغروية: ١٠٩ / السطر٨.

حاصلاً، فيبعد أن ينازعوا في أمر يكون أحد شقّيه بديهي البطلان[1]؛ ولذا قال بعضهم ـ كالمحقّق الخراساني‌ تَتِئُ ـ إنّ المراد بالفرد، الوجود المخصوص[2].

والذي يقتضيه التأمّل هو: أنّ المسألة أجنبية عمّا ذكروه، وما قالوه انحراف للمسألة عن مسيرها؛ وذلك لأنّ مقتضى ما ذكره صاحب «الفصول» تَتِئُ هو إعادة البحث من غير فائدة؛ لأنّه تقدّم منه مستقصى في طيّ مباحث المشتقّ ما يتعلّق بذلك، فإعادته هنا غير سديد. فلا ينبغي استناد النزاع فيه هنا إلى ذلك، مضافاً إلى ما ذكروه وعنونوه هنا.

وكذا ابتناء المسألة على كون الموضوع له في هيئة الأمر ـ أنّها موضوعة للبعث والإغراء شرعاً إلى نفس الطبيعة أو إيجادها ـ لا وجه له؛ لأنّ موضوع البحث في المسائل الأُصولية ليس هو خصوص الأوامر والنواهي الشرعيين، بل الأعمّ منها وممّا تصدر من الموالي العرفية بالنسبة إلى عبيدهم وغلمانهم.

نعم، لو استقرّ الرأي على أحد شقّي المسألة فيستفاد منه فيما يتعلّق بالشريعة، مثلاً: يبحث في الأُصول عن الملازمة بين وجوب المقدّمة وذيها، وأنّ الأمر بشيء هل يقتضي النهي عن ضدّه أم لا؟ إلى غير ذلك من المسائل، فإن استفيدت الملازمة أو اقتضاء الأمر للنهي عن ضدّه فينفع في الشريعة.

ومن تلك المسائل هذه المسألة؛ فالبحث في كون متعلّق الأوامر والنواهي الطبيعة أو الفرد، لم يكن منحصراً في خصوص الأوامر والنواهي الشرعية، بل يعمّ مطلق الأوامر والنواهي الصادرة من أيّ شخص لأيّ شيء، سواءً كانت صادرة على

---

١ ـ الفصول الغروية: ١٠٩ / السطر ٩، أجود التقريرات ١: ٢١٠.

٢ ـ كفاية الأُصول: ١٧١.

نحو التقنين والتشريع أم لا ، من غير فرق فيما صدر على نحو التقنين بين القوانين الإلهية والقوانين العرفية .

وبالجملة : محطّ البحث في الأوامر والنواهي الصادرة من كلّ أحد في كلّ يوم وليلة من الأعرابي والعامّي والفقيه والفيلسوف وسائر طبقات الناس ، إلى أيّ مأمور لذلك .

فبعد ما تمهّد لك ، سعة نطاق البحث ، يظهر لك أنّ ابتناء البحث على مسألة أصالة الوجود أو الماهية غير وجيه وخروج عن محطّ البحث ؛ بداهة أنّ غالب الأوامر والنواهي الصادرة من العرف والعقلاء في كلّ يومٍ وليلة ، بل الأوامر والنواهي الواردة في الشريعة المقدّسة ـ التي هي الغاية القصوى من البحث في أمثال هذه المسائل ـ إنّما تعلّقت وتتعلّق بأشياء لا تأصّل لها في الخارج ، بل بأُمور اعتبارية ـ أعني الماهيات المخترعة ـ كالصلاة مثلاً ؛ فإنّها ماهية اعتبارية اختراعية مركّبة من عدّة أُمور ومقولات متكثّرة ، ولها وحدة في عالم الاعتبار غير متحقّق في الخارج إلّا اعتباراً ؛ ضرورة أنّ كلّ واحد من التكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها وجودات متكثّرة ، ولم تكن الصلاة عبارة عن كلّ واحد منها ، بل هي المجموع منها ، وواضح : أنّه لا يكون لها تحقّق ووجود في الخارج حتّى يكون مصداقاً للكلّي الطبيعي ، فما يكون مصداقاً لها هو الواحد الاعتباري .

ومن الواضح : أنّ الماهيات الاعتبارية الكذائية خارجة عن نزاع القائلين بأصالة الوجود أو الماهية ؛ لوضوح أنّ معقد بحثهم إنّما هو في الماهيات الأصلية ، وأمّا الماهيات الاعتبارية الاختراعية فجميع الفلاسفة متّفقون على عدم تحقّق لها في الخارج ؛ لا لماهيّاتها ، ولا لوجودها . وإن أبيت عن ذلك وترى أنّه لم يكن البحث مخصوصاً بالماهيات الاعتبارية ، ولا أقلّ يكون أعمّ منها ، فابتناء المسألة

على أصالة الوجود أو الماهية غير وجيه، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّ البحث ـ كما أشرنا ـ في أمر عقلائي في الأوامر العرفية بالنسبة إلى عبيدهم وغلمانهم، لا خصوص الأوامر الصادرة من مثل شيخ الرئيس وصدر المتألّهين ومن يحذو حذوهما. ومن المعلوم بديهةً: أنّ العلماء ـ إلّا الخواصّ والأوحدي منهم ـ فضلاً عن غيرهم الذين هم أكثر الناس لا يكادون يفهمون أصالة الوجود أو الماهية، وإن كنت في شكّ فاختبرهم! فتحصّل أنّ ابتناء المسألة على أمر لا يكاد يفهمه الآمرون والمأمورون، لعلّه ممّا يضحك منه الثكلى.

وثالثاً: أنّ مقتضى ذلك هو لزوم عرفان المأمور بمذهب مخاطبه ـ بالكسر ـ من حيث أصالة الماهية أو الوجود؛ فإن زعم أنّه يرى مذهب الشيخ الرئيس بأصالة الماهية فيحمل على كون المتعلّق نفس الطبيعة، وإن اعتقد أنّه على مذهب صدر المتألّهين من كون التأصّل للوجود فيحمل على كون المتعلّق الفرد من الطبيعي، فإن شكّ في مذهبه فلابدّ وأن يتردّد ولا يفهم المراد من الأمر أو النهي الملق إليه، وهو كما ترى ينكره كلّ من له إلمام بفهم المطالب العرفية.

ومن هنا يظهر لك: أنّ ابتناء المسألة على مسألة عقلية اُخرى ـ وهي وجود الكلّي الطبيعي في الخارج وعدمه ـ أيضاً، غير وجيه؛ لأنّ ذلك إنّما هو في الماهيات الأصيلة، لا الماهيات الاعتبارية الاختراعية التي هي محطّ نظر الاُصولي، فالكلّ متّفقون على عدم وجودها في الخارج؛ حتّى الرجل الهمداني القائل بوجود الكلّي الطبيعي في الخارج[1].

---

١ ـ راجع رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل ابن سينا ١: ٤٦٣، الحكمة المتعالية ١: ٢٧٣ ـ ٢٧٤، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٩.

وذلك لما أشرنا إليه آنفاً: من أنّ الماهيات الاختراعية بما أنّها غير مندرجة تحت مقولةٍ واحدة غير موجودة في الخارج؛ وبما أنّها لا يكون لمجموعها وجود حقيقي حتّى يكون مصداقاً للكلّي الطبيعي فلا تكون أفرادها أيضاً متحقّقة في الخارج.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا فلابدّ من عقد محطّ البحث بنحو يكون البحث فيه عقلائياً يصحّ تمشّي النزاع من الأعلام وأساتذة الفنّ فيه، من دون لزوم اللغوية.

ولتبيين ذلك ينبغي ذكر مقدّمة: وهي: أنّه ـ كما أشرنا في أقسام الوضع، وفي وضع الحروف ـ أنّه يمكن أن يتصوّر في وضع الحروف كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً بأحد نحوين:

الأوّل: أن تلاحظ الماهية اللابشرط القابلة للصدق على الأفراد، لكن يوضع اللفظ لما يكون مصداقاً حقيقياً لتلك الطبيعة، مثلاً: يتصوّر عنوان «العالم»، وحيث إنّه بحسب وجوده الخارجي يتّحد مع عناوين أُخر تخالفه ـ فإنّ الرجل العالم من حيث إنّه بحسب وجوده الخارجي ذو جسم يكون مصداقاً لعنوان الجسم، ومن حيث كونه ذا لون يكون مصداقاً لعنوان اللون، ومن حيث كونه ذا حياة ونطق يكون مصداقاً للإنسان، وهكذا... ـ فالعالم الخارجي يكون مجمعاً لعناوين كثيرة، ولكن حيثية كونه عالماً غير تلك الحيثيات، فيوضع لفظ «العالم» لما يكون مصداقاً ذاتياً لعنوان العالم.

الثاني: أن يلاحظ الماهية اللابشرط القابلة للصدق على الأفراد، ولكن يوضع اللفظ لما يكون مصداقاً لها بجميع خصوصياتها اللاحقة لها والمنضمّة إليها في الخارج.

وقد سبق: أنّ المختار في كون وضع الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً إنّما هو النحو الأوّل. فنقول هنا: إنّ الأمر في المقام أيضاً كذلك.

وذلك لأنّ الصلاة ـ مثلاً ـ لها حيثية ذاتية اعتبارية؛ وهي التي أوّلها التكبير، وآخرها التسليم، مستجمعاً لجميع الأجزاء والشرائط، فاقدة للموانع، من دون أن تكون للخصوصيات الزمانية والمكانية وغيرها دخالة فيها أصلاً.

فالقائل بتعلّق الأمر بالطبيعة يرى أنّ نفس طبيعة الصلاة من حيث هي متعلّقة للأمر، والقائل بتعلّقه بالفرد يرى تعلّق الأمر بما يكون مصداقاً ذاتياً لها على نحو الإجمال، ومن الواضح: أنّه كما يمكن تصوّر نفس طبيعة الصلاة، فكذلك يمكن تصوّر ما يكون مصداقاً ذاتياً لها على نحو الإجمال.

ولعلّه ظهر لك ممّا ذكرنا وجه عدم الوضع بالنحو الثاني ـ بأن لاحظ نفس طبيعة الصلاة مثلاً، فوضع لفظة «الصلاة» لما يكون مصداقاً لها حافّة بالخصوصيات اللاحقة والمنضمّة إليها ـ وذلك لبعد أن تنازع العلماء والأساطين فيما لا يكون دخيلاً في المقصود والغرض.

وبالجملة: لو رجع نزاع القائلين بتعلّق الأمر بالفرد في قبال القائلين بتعلّقه بالطبيعة، إلى ما ذكرنا ـ من أنّه يتصوّر الآمر ماهية الصلاة مثلاً، وحيث إنّ لها مصاديق ذاتية متّحدة مع خصوصيات أُخر غير دخيلة في تحصيل الغرض والمطلوب، فيلاحظها إجمالاً ويأمر بها ـ لكان النزاع في أمر معقول في الجملة، ولم يكن واضح الفساد وتحصيلاً للحاصل، كما يتراءى من كلمات القوم، فالقائل بتعلّق الأمر بالفرد يرى تعلّقه بالمصداق الذاتي للطبيعة، لا الموجود منها حتّى تكون محالاً وتحصيلاً للحاصل، ولا بما أنّها المخلوطة في الذهن ـ وإن كانت موجودة فيه ـ ومن المعلوم: أنّ الأفراد قابلة للتصوّر إجمالاً قبل وجودها، كما أنّ نفس الطبيعة قابلة للتصوّر كذلك، فتدبّر.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا في المراد بتعلّق الأمر بالطبيعة أو الفرد فنقول: الحقّ كون متعلّق الأمر نفس الطبيعة[١]، لا الفرد منها؛ وذلك لأنّه لا إشكال في أنّ الآمر العاقل الملتفت قبل أمره وبعثه إلى أمر لابدّ له من أن يتصوّر المتعلّق بجميع ما يكون محصّلاً لغرضه، فإن كانت نفس الطبيعة من حيث هي محصّلة لغرضه فيبعث نحوها فقط، ولكن إذا كانت للخصوصيات دخالة في تحصيل غرضه فلابدّ وأن يبعث إليها مستجمعة للخصوصيات، ولا تكاد تتعلّق إرادته بنفس الطبيعة.

وبالجملة: لا يكاد يبعث المولى الملتفت إلى غير ما يراه واجداً للمصلحة؛ لا أزيد منه ولا أنقص، بل البعث إليهما مساوق للبعث إلى أمر لم يكن فيه صلاح.

فإذن: الخصوصيات المتوهّمة دخالتها في متعلّق الأمر، إن اُريد بها خصوصيات مثل الشرط والجزء وعدم المانع، بحيث لم تكن نفس الطبيعة من حيث هي بدون الشرط والجزء وعدم المانع محصّلة لغرضه، فواضح أنّ القائلين بكون المتعلّق نفس الطبيعة يرون ذلك أيضاً؛ بداهة أنّهم لم يريدوا بالطبيعة، الطبيعة الفاقدة للخصوصيات الدخيلة في الغرض.

وأمّا إن اُريد بها الخصوصيات الفردية غير الدخيلة في تحصيل الغرض، فلا يكاد يتعلّق الأمر بها؛ لأنّ البعث تابع للإرادة، وهي تابعة للأغراض والمصالح في المتعلّق، وواضح: أنّه لم تكن للخصوصيات الفردية دخالة في تحصيل الغرض، فلا يكاد يتعلّق الأمر بها؛ بداهة أنّ تعلّقه بشيء لم يكن دخيلاً في الصلاح ممتنع.

وليعلم: أنّه لا فرق فيما ذكرنا بين القول بأصالة الماهية أو أصالة الوجود في

---

١ ـ قلت: فإذا وضح لك الأمر في متعلّق الأمر يسهل لك الأمر في متعلّق النواهي؛ لكونهما يرتضعان من ثدي واحد. [المقرّر حفظه الله]

الماهيات الأصلية؛ لأنّ كلّاً من الطائفتين يرى أنّ الآمر يبعث نحو الطبيعة ويريد إيجادها، وأمّا نفس الطبيعة بدون الوجود فلا تكون منشأً للأثر عند جميعهم؛ حتّى القائلين بأصالة الماهية، فتدبّر.

دفع توهّم عدم كون نفس الطبيعة متعلّقة للأمر

ظهر لك ممّا ذكرنا: أنّ متعلّق الأمر نفس الطبيعة ـ من حيث هي ـ يراد إيجادها في الخارج، ولكن يظهر من المحقّق الخراسانيقدس‌سره: أنّها من حيث هي هي لم يكن متعلّقة للأمر، بل الطبيعة بوجودها السعي بما هو وجودها ـ قبالاً لخصوص الوجود ـ متعلّقة للأمر، وإن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفكّ في الخارج عن الخصوصية؛ قبالاً لوجودها المخصوص[١].

ويظهر من المحقّق العراقيقدس‌سره: أنّ معروض الطلب ومتعلّقه الطبيعة بما هي مرآة للخارج ويرى بها عين الخارج باللحاظ التصوّري، مع العلم والتصديق بخلافه؛ لما يرى أنّها غير موجودة في الخارج[٢].

وقريب من ذلك ما يظهر من شيخنا العلّامة الحائريقدس‌سره؛ فإنّه كان يقول في مجلس الدرس مكرّراً: إنّ متعلّق الأمر «طبيعت خارج ديده». ومنشأ هذه الأقوال منهم زعمهم ـ وقد صرّحوا بذلك أيضاً ـ أنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، لا مطلوبة ولا مبغوضة، ولا متعلّقة للأمر أو النهي، ولذا ذهب المحقّق الخراسانيقدس‌سره إلى أنّ الماهية بوجودها السعي متعلّقة للأمر، كما ذهب المحقّق العراقيقدس‌سره إلى أنّها بما هي

١ ـ كفاية الأصول: ١٧١.

٢ ـ بدائع الأفكار ١: ٢٠٤، نهاية الأفكار ١: ٣٨٠.

مرآة للخارج متعلّقة للطلب، ونحوه ما ذهب إليه شيخنا العلّامة. فلابدّ أوّلاً من ملاحظة الوجدان في متعلّقات الأوامر الصادرة من الموالي العرفية إلى عبيدهم وغلمانهم، ثمّ ملاحظة حكم العقل والبرهان المدّعى على خلاف ما عليه العقلاء.

فالكلام يقع في موردين:

المورد الأوّل: فيما يقتضيه الوجدان، لا يخفى: أنّه لو خلّينا وأنفسنا عن المطالب العقلية، ولاحظنا الأوامر الصادرة من الموالي العرفية إلى عبيدهم وغلمانهم، نرى أنّ المولى قبل الأمر والبعث يلاحظ الماهية المأمور بها أوّلاً، ثمّ يبعث نحوها، وإلّا يلزم تعلّق الأمر والبعث بالمجهول المطلق.

ومن الواضح: أنّ لقوله: «أكرم العالم» مثلاً مادّة وهيئة، والمتبادر من المادّة ـ كما يقتضيه تصريح أهل اللغة أيضاً ـ هي نفس الطبيعة، والهيئة وضعت للبعث إليها اعتباراً، نظير إشارة الأخرس.

فالهيئة إنّما تدعو إلى نفس الطبيعة، فدعوتها إلى الخصوصيات الفردية إمّا تكون إلزامية قهرية، أو اختيارية إرادية.

لا سبيل إلى الأوّل ـ كما هو واضح ـ فلابدّ وأن تكون دعوتها باختيار واستشعار؛ فلابدّ وأن يلاحظها الآمر، والمفروض أنّه لم يلحظ الآمر إلّا نفس الطبيعة التي تكون محصّلة للغرض، دون الخصوصيات الفردية غير الدخيلة في الغرض.

وحديث نشوء إرادة الخصوصيات من الإرادة المتعلّقة بنفس الطبيعة ممّا لا أساس له، كما تقدّم.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الآمر عند لحاظه نفس الطبيعة ينتقل ذهنه إلى الخصوصيات ـ إمّا تفصيلاً أو إجمالاً ـ فيبعث نحوها، نظير وضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

ولكنّه خلاف المتبادر من الأوامر الصادرة من الموالي العرفية بالنسبة إلى عبيدهم وأولادهم، بل خلاف الوجدان والضرورة؛ بداهة أنّه لا ينقدح عند الأمر بالطبيعة خصوصيات المصاديق، بل ربّما تكون المصاديق عند الآمر مغفولة عنها.

فظهر: أنّ الذي يقتضيه الوجدان ـ كما عليه العرف والعقلاء في الأوامر الصادرة من الموالي العرفية ـ هو أنّ متعلّق الأمر نفس الطبيعة، من دون لحاظ الخصوصيات، فلابدّ من ملاحظة البرهان المدّعى في المقام على خلاف ما عليه ارتكاز العقلاء ووجدانهم.

فحان وقت التنبيه على المورد الثاني ـ وهو قول الحكماء: «إنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي»[1] ـ فنقول: ليس مرادهم ما زعموه من أنّ الماهية من حيث هي ليست بموجودة ولا معدومة، ولا محبوبة ولا مطلوبة، إلى غير ذلك، بل مرادهم: أنّ الماهية في مرتبة ذاتها ليست إلّا ذاتها وذاتياتها، بحيث يسلب عنها جميع الخصوصيات الخارجية عنها؛ ولذا يقولون: إنّ التناقض منتفٍ عن المرتبة[2].

فالطبيعة والماهية في مرتبة ذاتها ليست إلّا نفسها وأجزاءها، فالوجود والعدم، والحبّ والبغض، والطلب والإرادة، وغيرها من اللواحق تسلب عن مرتبة ذات الطبيعة وذاتياتها، ولم تكن نفسها ولا جزء منها، بل الطبيعة في مرتبة ذاتها خالية عن تلك القيود واللواحق برمّتها.

ولكن لا ينافي ذلك عروض الوجود والعدم، وتعلّق الأمر بها أو النهي عنها؛ بداهة أنّ القائل بلحوق الأمر والطلب وعروضه على الطبيعة لا يريد إثبات

---

١ ـ راجع الحكمة المتعالية ٢: ٤ ـ ٨، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٢ ـ ٩٥.

٢ ـ راجع الحكمة المتعالية ٢: ٤ ـ ٥، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٣.

أنّ المطلوبية لنفس الطبيعة أو جزء منها، فللآمر أن يتصوّر الطبيعة ويصدّق بفائدتها ويريدها، ثمّ يبعث نحوها، ويفهم العرف من البعث إليها إيجادها خارجاً؛ لوضوح أنّ الطبيعة قبل وجودها خارجاً ليست طبيعة وماهية، بل ليست هناك إلّا مجرّد تصوّر وتخيّل، فلا تكون مطلوبة ولا متعلّقة للبعث، كما أنّ الموجود الخارجي أيضاً كذلك لا يتعلّق به الطلب؛ لأنّ الخارج ظرف السقوط، لا ظرف الثبوت، فالموضوع للأثر وإن كان هو الموجود الخارجي، لكنّه غير مطلوب؛ لكون الخارجي بما هو كذلك غير قابل للتعقّل، وأمّا الوجود الذهني فلم يكن مطلوباً أيضاً؛ لعدم تعلّق الغرض به، كما لا يخفى.

وبالجملة: المطلوب الحقيقي والمنشأ للأثر غير موجود في الذهن، وما يتعلّق به الإرادة والأمر ـ وهو الوجود الذهني ـ غير مطلوب حقيقة، فيجعل غير المطلوب قنطرة ووسيلة لمطلوبه النفسي، فيبعث نحو الطبيعة؛ فيفهم العرف من ذلك لزوم تحصيلها وإيجادها، فتدبّر.

وبما ذكرنا يظهر: أنّ ما ربّما يقال: إنّ ما تقوم به المصلحة ويترتّب عليه الأثر هو المطلوب ومتعلّق الأمر[1]، غير صحيح، بل محال أن يكون القائم به المصلحة مأموراً به؛ بداهة أنّ ما يترتّب عليه الأثر، الموجود الخارجي، والموجود في الذهن لم يكن كذلك، نعم، يلاحظ المولى أنّ الأثر يترتّب على الموجود الخارجي، وحيث إنّه لا يعقل الأمر به بعد وجوده فيتصوّر نفس الطبيعة ويبعث بالطلب نحوها ويريد إيجادها خارجاً.

فتحصّل: أنّ البحث عقلائي؛ فلابدّ من ملاحظة ديدن العقلاء وبنائهم في

---

١ ـ نهاية الأفكار ١: ٣٨٢.

أوامرهم ونواهيهم عليه، ولو تأمّلت حالهم تراهم إذا أدركوا أنّ ماهية من حيث هي فيها مصلحة إمّا مجرّدة، أو هي مع الخصوصيات ـ من الشرط وعدم المانع ونحوهما ـ فيلاحظوها على ما هي عليها محصّلة للغرض، وحيث يرون أنّ الماهية بوجودها الخارجي محصّلة لغرضهم يبعثون بالهيئة نحوها يريدون إيجادها، ومن الواضح: أنّ ما يتعلّق الأمر به غير منشأ للأثر، ولكن حيث يمكن أن يتوسّلوا بمطلوبهم بهذا النحو فيوجّهون الطلب نحوها يريدون تحقّقها وإيجادها، فما يترتّب عليه الأثر هو الذي يوجده المكلّف في الخارج؛ سواء قلنا بأصالة الوجود أو الماهية.

فبعدما ظهر لك أنّ قولهم: «إنّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي» أجنبي عمّا نحن فيه؛ لصحّة لحوق كثيرٍ من الأشياء بها، وعرفت: أنّ متعلّق الأمر والطلب غير ما هو المحصِّل للغرض وما قام به المصلحة؛ بداهة أنّ الواجد لهما هو الموجود الخارجي الذي يوجده المكلّف.

فإذن نقول: لا وجه لرفع اليد عمّا هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء، فلا معنى لأن يقال: إنّه إذا قال المولى لعبده «اسقني الماء»، فمعناه: أوجد وجود الماء، بل غاية ما يفهم منه هي إتيان الماء خارجاً، ومعنى إتيانه خارجاً هو إيجادها، وكم فرق بين دلالة البعث والأمر على شيء، وبين كونه لازماً للبعث والأمر عرفاً؟!

والذي أوقع الأعلام فيما وقعوا، وارتكبوا خلاف ما هو المرتكز في أذهان العرف والعقلاء، وقال بعضهم بأنّ المراد بالماهية المطلوبة وجودها السعي، كما قال آخر: إنّ المراد أنّ الماهية ـ بما هي هي ـ مرآة للخارج باللحاظ التصوّري مع العلم بخلافه، وكما قال ثالث: بأنّ المراد الماهية التي رأت الخارج (ماهيت خارج ديده).

إنّما هو لمحذور عقلي توهّموه، فبعد ما عرفت عدم كونه محذوراً في المسألة فسهل لك التصديق بما عليه ارتكاز العرف والعقلاء.

كما أنّ ما ربّما يظهر من «الفصول» وافقه المحقّق الخراساني قدس سره في «كفاية الأُصول» من أنّ البعث طلب الوجود[١]، رفع لليد عمّا هو الظاهر من الهيئة، حيث إنّها نظير إشارة الأخرس للبعث إلى المادّة بلحاظ القول بأصالة الوجود، وقد أشرنا أنّه ركن غير وثيق فيما هو المهمّ في المسألة.

فظهر بما ذكرنا أيضاً ضعف ما يستفاد من المحقّق العراقي، ووافقه شيخنا العلّامة الحائري قدس سرهما[٢] من أنّ لحاظ الطبيعة يتصوّر على وجوه:

منها: لحاظها بما هي موجودة في الذهن.

ومنها: لحاظها بما هي شيء في حدّ ذاتها، مع قطع النظر عن وجودها الذهني أو الخارجي.

ومنها: لحاظها بما هي مرآة للخارج باللحاظ التصوّري مع العلم بخلافه؛ لما يرى أنّها غير موجودة في الخارج.

ومن الواضح: أنّه ليس مراد القائل بكون متعلّق الأمر الطبيعة، الطبيعة من حيث هي؛ لوضوح أنّها ليست إلّا هي، فلا تكون موردة للمصلحة، ولا الطبيعة بما هي موجودة في الذهن؛ لوضوح أنّها بهذا الاعتبار مع كونها كلّياً عقلياً غير قابل للصدق على الخارج، بل المراد الطبيعة بما هي مرآة للخارج باللحاظ التصوّري مع القطع بخلافه بالنظر التصديقي[٣]، انتهى محصّلاً.

وكان يعبّر شيخنا العلّامة عن هذا المعنى في مجلس الدرس بـ «ماهيت خارج ديده».

---

١ ـ الفصول الغروية: ١٠٧ / السطر ٣٥، كفاية الأُصول: ١٧٢.

٢ ـ درر الفوائد، المحقق الحائري: ١٤٨ ـ ١٥١.

٣ ـ بدائع الأفكار ١: ٤٠٤، نهاية الأفكار ١: ٣٨٠.

وليت شعري ما الداعي إلى تصوّر الآمر الطبيعة مرآةً للخارج مع القطع بخلافه، كما يراه المحقّق العراقي ؟!

وأسوأ منه ما ذكره شيخنا العلّامة ـ ماهيت خارج ديده ـ فإنّه تيُّ لو لم ينضمّ إليه القطع بالخلاف ـ كما صرّح به المحقّق العراقي ـ فلازمه: أنّه ترى الصلاة الخارجي، فنقول: إذا رؤيت الصلاة الخارجي ـ مثلاً ـ في قوله: «صلّ»، وحيث إنّ العنوان فانٍ في المعنون، فلا معنى للبعث نحوها؛ لاستلزامه إيجاد ما هو موجود، فتدبّر.

ذكر وتعقيب

قال المحقّق الأصفهانيتيُّ: التحقيق يقتضي كون متعلّق الأمر الفرد بمعنى وجود الطبيعة، فأوضحه بأنّ طبيعة الشوق من الطبائع التي لا تتعلّق إلّا بما له جهة وجدان وجهة فقدان؛ إذ لو كانت موجودة من كلّ جهة كان طلبها تحصيلاً للحاصل، ولو كانت مفقودة من كلّ جهة لم يكن طرف يتقوّم به الشوق؛ لأنّه ـ كالعلم من الصفات ذات الإضافة ـ لا يتشخّص إلّا بمتعلّقه، بخلاف ما لو كان موجوداً من حيث حضوره للنفس مفقوداً من حيث وجوده الخارجي، فالعقل يلاحظ الموجود الخارجي؛ فإنّ له قوّة ملاحظة الشيء بالحمل الشائع، كما له ملاحظة الشيء بالحمل الأوّلي؛ فيشتاق إليه، فالموجود بالفرض والتقدير مقوّم للشوق، لا بما هو هو، بل بما هو آلة لملاحظة الموجود الحقيقي، والشوق يوجب خروجه من حدّ الفرض والتقدير إلى الفعلية والتحقّق، وهذا معنى تعلّق الشوق بوجود الطبيعة، لا كتعلّق البياض بالجسم... إلى آخر ما ذكره[1].

---

١ ـ نهاية الدراية ٢: ٢٥٦.

وفيه : أنّ هذا منه‏ قدس سره عجيب ؛ لعدم ارتباط الدليل بمدّعاه ومطلوبه ؛ بداهة أنّ مجرّد كون متعلّق الشوق لابدّ وأن يكون أمراً موجوداً من جهةٍ ومعدوماً من جهةٍ أُخرى ، لا يثبت كون المتعلّق الفرد ؛ ضرورة أنّ القائل بتعلّق الأمر بالطبيعة لا يرى تعلّقه بالطبيعة المعدومة من كلّ جهة ، بل يرى الطبيعة المتصوّرة ، ومن الواضح : أنّ البعث نحو المادّة ليس إلّا بعثاً نحو الطبيعة ، ومجرّد إمكان تصوّر الشيء بالحمل الأوّلي أو الحمل الشائع لا يثبت كون الواقع بحسب التصديق كذلك ، فافهم .

استئناف الكلام لتعلّق الأمر بالطبيعة وعدم تعلّقه بالأفراد والحصص

ثمّ إنّ المحقّق العراقي قدس سره بعد البناء على أنّ الأمر متعلّق بالطبيعة بما أنّها مرآة للخارج ، استأنف فصلاً وتصدّى لبيان أنّه بعد تعلّق الأمر بالعنوان هل يسري الأمر بالطبيعة وصرف وجودها إلى الخصوصيات الفردية تبادلاً ، بحيث تكون الأفراد بخصوصياتها تحت الطلب ، أم لا ؟ وعلى عدم السراية إليها فهل يسري إلى الحصص المقارنة للأفراد ـ كما في الطبيعة السارية ـ أم لا ، بل الطلب والأمر يقف على نفس الطبيعي والقدر المشترك بين الحصص ؟

وبالجملة : نظره‏ قدس سره إلى أنّه إذا قال المولى : «اسقني الماء» مثلاً فهل يرجع طلبه هذا إلى طلب مصداق من الماء على نحو البدلية ، أم لا ؟ وعلى الثاني هل المطلوب الحصّة من الماء المقارنة للخصوصية الفردية ، أم لا ، بل تدلّ على نفس طبيعة الماء ؟

فاختار عدم السراية ؛ لا إلى الخصوصيات الفردية ، ولا إلى الحصص المقارنة ، فأوضح مقصوده من الحصص أوّلاً ، ثمّ استدلّ عليه ، فقال : إنّ كلّ طبيعة

ذو أفراد يكون كلّ فرد منه مشتملاً على مرتبة من الطبيعي غير المرتبة التي يشتمل عليها الفرد الآخر، ومن هنا تتصوّر للطبيعي حصص عديدة حسب تعدّد الأُفراد، كلّ حصّة منه تقارن خصوصية المصداقية، ويمتاز الأفراد بعضها عن بعض بالخصوصيات المصداقية، مثلاً: الإنسانية الموجودة في ضمن زيد بملاحظة تقارنها لخواصّه، غير الإنسانية الموجودة في ضمن عمرو المقارنة لخواصّه، وهكذا، ولذا تتحقّق حصص من الإنسانية: حصّة مقارنة لخواصّ زيد، وحصّة مقارنة لخواصّ عمرو، وهكذا.

ولا ينافي ذلك اتّحاد تلك الحصص بحسب الذات والحقيقة، وكون الجميع مندرجة تحت جنس وفصل واحد من حيث صدق «حيوان ناطق» على كلّ واحدة من الحصص. وهذا هو المراد من الكلمة الدارجة بين أهل الفن بـ «إنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، لا كنسبة أب واحد إلى الأولاد»[١]، وأنّ مع كلّ فرد أباً من الطبيعي غير الأب الذي يكون في الآخر، وتكون الآباء مع اختلافها وتباينها في المرتبة متّحدة ذاتاً ومندرجة تحت جنس واحد وفصل فارد متحقّق، ولا مانع من وجود الجهة المشتركة في الحصص[٢].

ثمّ قال ﷺ: إنّ عدم سراية الطلب إلى الحصص إنّما هو بالنسبة إلى الحيثية التي بها تمتاز الحصص الفردية بعضها عن البعض الآخر، المشترك معه في الجنس والفصل القريبين.

وأمّا بالنسبة إلى الحيثية التي تشترك فيها هذه الحصص، ويكون بها قوام

---

١ ـ الحكمة المتعالية ٢: ٨، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٩.

٢ ـ قلت: يظهر ممّا ذكره عند الجواب عن إشكال يورده على نفسه أنّ الجهة المشتركة عبارة عن الجهة الخارجية. [المقرّر حفظه الله]

نوعيتها، فتمتاز بها عن أفراد النوع الآخر المشاركة لها في الجنس القريب[1]، فلا بأس بسراية الطلب إليها، بل لعلّه لا محيص عنه؛ لأنّ الحصص بالقياس إلى تلك الحيثية واشتمالها على مقوّمها العالي ليست إلّا عين الطبيعي والقدر المشترك، ومعه لا وجه لخروجها عن المطلوبية، كما لا يخفى.

فاستنتج‌ﷺ من ذلك: أنّ التخيير بين الحصص والأفراد شرعي لا عقلي، خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخراساني من كون التخيير عقلياً.

فأورد على نفسه: بأنّ الطلب حيث تعلّق بالعناوين والصور الذهنية لا بالمعنونات الخارجية ـ كما هو المفروض ـ تستحيل سرايته إلى الحصص الفردية؛ لأنّها تباين الطبيعي ذهناً، وإن كان كلّ من الحصص الفردية والطبيعي ملحوظاً بنحو المرآتية للخارج.

فأجاب: بأنّ المدّعى هو تعلّق الطلب بالطبيعي بما هو مرآة للخارج، ولا ريب في أنّ وجود الطبيعي في الخارج لا يمتاز عن وجود الحصص، بل هو الجهة المشتركة الجامعة بين الحصص، والمرئي بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج ليس إلّا تلك الجهة الجامعة بين الحصص.

وهذا مرادنا من سراية الطلب من الطبيعي إلى حصصه، لكن التعبير بها مسامحي؛ إذ بالنظر الدقّي يكون الطلب المتعلّق بالطبيعي الملحوظ مرآة للخارج

---

١ ـ مثلاً: للإنسان حصص مقارنة للخصوصيات الفردية، وتكون كلّ حصّة ملازمة لفرد منها تغاير الحصّة الملازمة للفرد الآخر بالخصوصيات الفردية؛ فكما أنّ الحصّة من الإنسانية الموجودة في ضمن زيد تغاير الحصّة الموجودة في ضمن عمرو، كذلك تغاير الحصّة الموجودة في ضمن الفرس المشترك معه في الجنس القريب المتميّز عنه بالفصل القريب. [المقرّر حفظه الله].

متوجّهاً إلى تلك الجهة الجامعة بعينها[١]، انتهى محرّراً.

قلت: ولا يخفى أنّ ما ذكرهﷺ في الحصص لا يخلو عن اندماج، ولعلّه يشير إلى ما ينقل عنه تلامذته وكان معروفاً عندهم، وهو: أنّ للطبيعي حصصاً كثيرة بعدد الأفراد تتّحد معها، وتكون نسبة الحصص إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأبناء، وهناك شيء آخر يكون جدّهم وأب الآباء، وهو القدر المشترك والجهة الجامعة بين الحصص، ويكون لهذه الأُمور تحقّق ووجود في الخارج، أي: يكون في الخارج ثلاثة أُمور: الأفراد والحصص وأب الآباء.

فالمحقّق العراقيﷺ قد جمع بين مقالة الرجل الهمداني ـ الذي صادفه شيخ الرئيس بمدينة همدان، القائل بأنّ نسبة الطبيعي إلى أفراده كنسبة أب واحد بالنسبة إلى أولاده ـ وبين ما هو المعروف في ردّه.

فقد تسلّمﷺ مقالة الهمداني والإشكال عليها، وهو عجيب؛ فكأنّه لم يتفطّن لحقيقة مقالته، وما يلزمها، وعلّة مخالفة شيخ الرئيس والحكماء بعده إيّاه، فينبغي الإشارة الإجمالية إلى مقال الهمداني، وما أُورد عليه، ثمّ الإشارة إلى ما في كلام هذا المحقّق:

أمّا مقال الرجل الهمداني ـ كما عليه فهم كثير من القوم ـ فهو وجود الكلّي الطبيعي في الخارج؛ بمعنى أنّ ما به الاشتراك بين الأفراد والجهة الجامعة بينها موجودة ومتحقّقة في الخارج بنعت الوحدة، ونسبة ما به الاشتراك إلى الأفراد، نسبة موجود واحد متلبّس بألبسة مختلفة متلوّنة. فطبيعي الإنسان ـ مثلاً ـ له تحقّق في الخارج بنعت الوحدة، والكثرة لاحقة عليه عرضاً.

---

١ ـ نهاية الأفكار ١: ٣٨٤ ـ ٣٨٨.

واستدلّ على مقاله رأى أنّه بديهي، حيث قال: هل بلغ من عقل الإنسان أن يظنّ أنّ هذا موضع خلاف بين الحكماء[١]؟!

فعلى هذا: تكون نسبة الطبيعي إلى الأفراد نسبة أب واحد إلى أبناء متعدّدة.

وربّما يستدلّ لما توهّمه الهمداني تارة: بأنّه في صورة توارد علّتين أو أكثر على معلول واحد ـ كما قد يتّفق ذلك في الفواعل الطبيعية، كتأثير بندقتين أو أكثر في قتل شخص واحد، أو تأثير قوى أشخاص في رفع حجر، أو تأثير الشمس والنار في حرارة الماء، إلى غير ذلك من الأمثلة المعروفة ـ لا يكاد يمكن استناده إلى كلّ واحد منها؛ للزومه صدور الواحد من الكثير، ولا يصحّ استناده إلى واحد منها دون الآخر؛ للزومه الترجيح بلا مرجّح، ولا إلى أحدهما المردّد؛ لعدم وجود له في الخارج؛ فلابدّ وأن يستند المعلول الكذائي إلى الجهة المشتركة والقدر الجامع بين العلل؛ فيستنتج من ذلك: أنّ القدر الجامع والجهة المشتركة لها تحقّق في الخارج، وهذا معنى كون الطبيعي كأب واحد بالنسبة إلى الأبناء؛ أي تكون الجهة الجامعة بنعت الوحدة موجودة في الخارج.

وأُخرى: بأنّه لا شكّ في أنّه ينتزع من أفراد الإنسان ومصاديقه الموجودة في الخارج ـ مثلاً ـ عنوان الإنسانية، والواحد لا يكاد ينتزع من الكثير بما هو كثير؛ فلابدّ وأن يكون هناك شيء واحد موجود في الخارج لينتزع منه العنوان الواحد، ويكون العنوان الواحد والطبيعي مرآة له ومنتزعاً منه، وليس هو إلّا الجهة الجامعة والقدر المشترك بين الأفراد[٢]. هذا غاية التقريب في مقالة الرجل الهمداني.

---

١ ـ راجع رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل ابن سينا ١: ٤٧١، الحكمة المتعالية ١: ٢٧٣.

٢ ـ مقالات الأُصول ١: ٧٢.

ولكن **خالفه المحقّقون** ـ وفي طليعتهم شيخ الرئيس، فقد صنّف رسالة في ردّ مقالته[١] ـ وهم ذهبوا[٢] إلى أنّ الطبيعي موجود في الخارج بنعت الكثرة، ولا وجود للقدر المشترك والجهة الجامعة بنعت الوحدة في الخارج، وإنّما توجد ذلك في الذهن؛ بمعنى أنّه لو جرّد المصداق الخارجي عن خصوصيات المصداقية ـ كزيد مثلاً ـ ينال الذهن منه ماهية تكون عين ما ينال من عمرو بعد التجريد، وهكذا من سائر الأفراد. فالطبيعي متكثّر بتكثّر الأفراد خارجاً.

ولا يخفى: أنّ تكثّر الطبيعي خارجاً ليس بمعنى تحصّصه بالحصص بحيث يكون الموجود مع كلّ فرد حصّة من الطبيعي لا نفسه وتمامه، بل الطبيعي متحقّق في كلّ واحد من الأفراد بتمام ذاته وهويته، وقد صرّح الشيخ الرئيس في الرسالة بأنّ إنسانية زيد غير إنسانية عمرو، وإنسانيتها غير إنسانية بكر، وهكذا... فالطبيعي متكثّر بتكثّر الأفراد خارجاً[٣].

نعم، الماهية والطبيعي في الذهن غير مرهون بالكلّية والجزئية، والوحدة والاشتراك وغيرها من الأوصاف، فتعرض الوحدة والاشتراك وغيرها من الأوصاف لها في موطن الذهن. نعم، في التحليل العقلي والتجريد العقلاني واحد؛ بمعنى أنّ النفس لكونها «في وحدتها كلّ القوى» ينال من كلّ واحد من الأفراد ما ينال من الآخر. فللطبيعي شؤون مختلفة متكثّرة في الخارج، وحقيقة واحدة في التحليل العقلي، تعرض له الوحدة والكثرة في الذهن. والسرّ في ذلك هو أنّه

---

١ ـ راجع رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل ابن سينا ١: ٤٦٢.

٢ ـ الحكمة المتعالية ١: ٢٧٣ ـ ٢٧٤، و٢: ٧ ـ ٨، شرح المنظومة، قسم الحكمة: ٩٩.

٣ ـ رسالة بعض الأفاضل إلى علماء مدينة السلام، ضمن رسائل ابن سينا ١: ٤٧١.

غير مرهون بالكلّية والجزئية والوحدة والكثرة؛ ولذا قال الحكيم السبزواري: «بكلّ الأطوار بدا مقروناً[١]»[٢].

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ مقالة المخالفين لمقالة الرجل الهمداني هي تكثّر الطبيعة في الخارج بعدد الأفراد، فتكون نسبة الطبيعي إلى الأفراد عندهم نسبة الآباء إلى الأبناء، وعلّة مخالفتهم للرجل الهمداني هي لزوم محاذير:

منها: أنّه لو كانت الجهة الجامعة والقدر المشترك موجوداً في الخارج لزمت وحدة جميع الأفراد الخارجية وجوداً وماهيةً بالوحدة الشخصية العينية[٣]. **فظهر:**

---

١ ـ شرح المنظومة، قسم المنطق: ٢٣.

٢ ـ قلت: يعجبني ذكر عبارة صدر المتألّهين في المرحلة الرابعة من السفر الأوّل؛ إيضاحاً للمقال، قال: إنّ الماهية بما هي ـ أي باعتبار نفسها ـ لا واحدة ولا كثيرة، ولا كلّية ولا جزئية، والماهية الإنسانية ـ مثلاً ـ لمّا وجدت شخصية وعقلت كلّية، علم أنّه ليس من شرطها في نفسها أنّه تكون كلّية أو شخصية، وليس أنّ الإنسانية إذا لم تخل من وحدة أو كثرة، أو عموم أو خصوص، تكون من حيث إنّها إنسانية إمّا واحدة أو كثيرة، أو عامّة أو خاصّة. [المقرّر حفظه الله]

٣ ـ قلت: اكتفى سماحة الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ بذكر هذا المحذور فقط، ولكن يعجبني أيضاً ذكر المحاذير التي أوردها صدر المتألّهين في تعليقته على «إلهيّات الشفاء»؛ مزيداً للإفادة والاستفادة، فقال :لو كان الكلّي الطبيعي موجوداً بعينه واحداً بالعدد في أشخاص كثيرة في الخارج لزم:

إمّا اجتماع الأضداد في موضوع واحد وهو محال؛ لأنّ هذه الأشخاص توصف بصفات متفرّدة غير مضافة، كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والعلم والجهل، أعني الصورة المطابقة للواقع والصورة المخالفة، وكلاهما وجوديان بينهما غاية الخلاف، ←

أنّ نسبة الطبيعي إلى الأفراد عند الرجل الهمداني، نسبة الأب الواحد إلى أبناء متعدّدة، ولم يرتضِ به المحقّقون فقالوا: إنّ نسبة الطبيعي إليها، نسبة الآباء إلى الأبناء. والمحقّق العراقيتَيُّ كأنّه غفل عن حقيقة الحال، فجمع بين القولين، فتصوّر الحصص، فقال: إنّ نسبة الحصص إلى الأفراد، نسبة الآباء إلى الأبناء، ومع ذلك التزم بأنّ نسبة أب الآباء إليها نسبة أب واحد إلى أبناء متعدّدة، وهذا هو الذي يكون المحقّقون منه برءاء.

وبما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره من حديث انتزاعية الطبيعي؛ ضرورة أنّ طبيعة الإنسانية ـ مثلاً ـ ليست أمراً انتزاعياً، بل من الطبائع المتأصّلة الموجودة

← فالتقابل بينهما تقابل التضادّ، واللازم محال.

أو اجتماع المتقابلين بالعدم والملكة في موضوع؛ لاتّصاف بعضها بالحركة وبعضها بالسكون، وكذا بعضها موصوف بالعلم وبعضها بالجهل، وهو أيضاً محال.

أو اجتماع المتقابلين بالتضايف؛ لكون بعض الأفراد أباً وبعضها ابناً للأب، فيلزم كون إنسان واحد أباً لنفسه وابناً له.

والتوالي الثلاثة بأسرها باطلة، فكذا المقدّم؛ وهو كون الإنسانية ـ مثلاً ـ واحدة بالعدد.

ثمّ إذا كان حال الجنس عند الأنواع، حال النوع عند الأشخاص ـ في كونه واحداً بالعدد موجوداً في كثيرين ـ يلزم ما هو أشنع وأفحش؛ وهو اجتماع الأمور المتقابلة الذاتية، فضلاً عن المتقابلة العرضية؛ إذ في الأوّل كان يلزم أن تكون ذات واحدة موصوفة بعرض ومقابله، وهنا يلزم أن تكون ذات واحدة ذاتاً ومقابل تلك الذات؛ فيكون حيوان واحد بالعدد ناطقاً وغير ناطق. بل إنساناً وغير إنسان؛ لأنّ النوع والفصل واحد في الوجود والجعل، والفطرة السليمة حاكمة باستحالة اجتماع الأعراض المتقابلة ـ كأعراض زيد وأعراض عمرو ـ في موضوع واحد، فضلاً عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه، انتهى، لاحظ تعليقات صدر المتألّهين على إلهيات الشفاء: ١٨٩ ـ ١٩٠. [المقرّر حفظه الله]

في الخارج التابعة للوجود تحقّقاً وتكثّراً، فتحقّق الطبيعة خارجاً بتبع الوجود ذاتي لها، كما أنّ تكثّرها بتكثّر وجودها كذلك. فتطرء عليها الكثرة خارجاً ذاتاً بتبع الوجود الخارجي، كما أنّ الوحدة تطرء عليها في العقل عند تجريدها عن الخصوصيات.

وسرّ ذلك هو: أنّ ذاتها غير مرهونة بالكلّية والجزئية، فهي بحسب ذاتها لا كثيرة ولا واحدة؛ ولذا تكون واحدة أو كثيرة بحسب الوجود.

وأمّا حديث توارد العلّتين فهو: أنّ مجرى قاعدة الواحد ـ على تقدير تماميتها[1] ـ هو الواحد البحت البسيط الذي لا يكون فيه شائبة التركيب أصلاً، وأمّا في غيره ـ حتّى العقول، فضلاً عن القوى الطبيعية والمادّية ـ فلا يرى المتمسّك بحبل القاعدة جريانها فيها، هذا.

مضافاً إلى أنّ الأمثلة المتوهّمة كون المعلول فيها واحداً، فيها ما فيها؛ لأنّ الموت ليس إلّا خروج الروح البخاري الذي هو مطية النفس الناطقة من البدن من المنافذ غير الطبيعة، وواضح: أنّ خروج الدم أمر يقبل التجزئة والتكثّر؛ فإن قَلّت البندقة قلّت المنافذ، وإن كثرت كثرت المنافذ. فبذلك تطول المدّة في نزع الروح البخاري، وتقِلّ، وكذا الحرارة؛ فإنّ لموضوعها وعاملها أجزاءً وأوضاعاً، ولا مانع من تأثّر بعضها من الشمس وبعض آخر من النار، فيكون كلّ واحد منهما مؤثّراً في الماء بعض الأثر، وهكذا الأمر في تأثير قوى أشخاص في رفع حجر؛ فإنّ كلّ واحد

---

١ ـ قلت: هذا تعبير سماحة الأُستاد ـ دام ظلّه ـ عن القاعدة في مجلس الدرس لمصلحة كان يراها، وربّما كان يقول: «إنّهم يقولون في القاعدة كذا وكذا...» والمعلوم منه ـ دام ظلّه ـ تمامية القاعدة عنده، كما لا يخفى. [المقرّر حفظه الله]

يؤثّر فيه أثراً خاصّاً به حتّى يحدث في الحجر ـ بواسطة القواسر العديدة ـ ما يغلب على ثقله الطبيعي أو جاذبة الأرض.

هذا كلّه في أصل مبنى الرجل الهمداني، وقد عرفت فساده، فإن أحطت خبراً بما ذكرنا تعرف أنّه كيف خلط المحقّق العراقي‌ﰂ بين قول الرجل الهمداني وما أُورد عليه، فتفطّن.

وأما ما ذكره المحقّق العراقي من أنّ هناك أشياء ثلاثة:

أحدها: الخصوصيات المصداقية؛

ثانيها: الحصص المقارنة للخصوصيات الفردية؛

ثالثها: الحصص الممتاز بها عن أفراد نوع آخر، ولا يكاد يسري الطلب إلى القسمين الأوّلين دون الأخير.

غير تمام؛ لأنّ غاية ما يمكن أن يقال ـ على إشكال ـ هي أنّه تحصّصت الطبيعة بالخصوصيات المصداقية، فيكون هناك شيئان؛ بداهة أنّ نفس الطبيعة من حيث هي لا تكون فيها حصّة ولا كثرة، والتحصّص إنّما تحصل بتقيّدها بقيود عقلية ـ كما هو الحقّ كتقيّد الإنسان ـ مثلاً ـ بكونه رومياً أو زنجياً أو غير ذلك ـ أو بمقارنتها بالخصوصيات المصداقية ـ كما يراه المحقّق العراقي‌ﰂ ـ وبهذا يمتاز عن حصص نوع آخر.

وبالجملة: تارة تلاحظ ماهية نوع مع ماهية نوع آخر، فيمتاز كلّ واحد منها عن الآخر بالخصوصية الفصلية المقوّمة، مع اشتراكهما في الحقيقة، وإن لوحظت أفراد أحد النوعين مع النوع الآخر فيمتاز كلّ منهما عن الآخر بالخصوصيات الفردية المقوّمة، فلم تكن في البين حصّة غير الحصّة المقارنة

للخصوصيات الفردية الموجبة لامتياز بعض الأفراد عن الآخر.

فإذا انتفى غير الحصّة المقارنة للخصوصيات الفردية فما ظنّك بسراية الطلب إليها. فتدبّر.

فما استنتج‌قدس‌سره من ذلك: «أنّ التخيير بين الأفراد شرعي لا عقلي» ساقط، كما لا يخفى.

مع أنّه ـ كما زعم، وهو الحقّ ـ وقوف الطلب على نفس الطبيعة، من دون أن يسري إلى الخصوصيات. فإذا لم يسر إلى الخصوصيات فكيف يعقل أن يكون التخيير شرعياً؟!

فتحصّل ممّا ذكرنا بطوله: أنّ كلام المحقّق العراقي‌قدس‌سره ساقط من حيث المبنى والبناء، والله الهادي إلى سواء الطريق.

الفصل الثامن

في أنّه إذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز أم لا ؟*

تنقيح المرام فيه يستدعي البحث في موارد:

المورد الأوّل: في إمكان بقاء الجواز بعد ارتفاع الوجوب وعدمه

قال المحقّق العراقيّ ﷺ: لا إشكال في أنّه لا ملازمة بين ارتفاع الوجوب وارتفاع الجواز؛ لأنّ الوجوب وإن كان أمراً بسيطاً، إلّا أنّه يتضمّن مراتب عديدة؛ من أصل الجواز، والرجحان الفعلي، والإلزام. فعليه: يمكن أن يكون المرتفع بالنسخ خصوص جهة الإلزام مع بقاء الرجحان الفعلي غير المانع عن النقيض على حاله ـ فضلاً عن بقاء الجواز وتساوي الفعل والترك ـ كما أنّه يمكن ارتفاع الرجحان الفعلي مع بقاء الجواز، وكما يمكن ارتفاع الجواز أيضاً.

وبالجملة: لا مانع ثبوتاً من بقاء كلّ من مرتبتي الجواز والرجحان بعد ارتفاع الوجوب، وحيث إنّ الوجوب حقيقة ذات تشكيك فلا يحتاج في إثبات الرجحان الفعلي عند ارتفاع جهة الإلزام إلى تجشّم إقامة الدليل على بقاء الفصل الاستحبابي

---

* ـ تأريخ شروع البحث يوم الأربعاء ١١ /ع٢ / ١٣٨٠ هـ. ق.

مقامه ؛ لأنّه بعد ذهاب مرتبة منه يتحدّد قهراً بالمرتبة الأُخرى ، نظير الحمرة الشديدة التي تزول مرتبة منها وتبقى مرتبة أُخرى محدودة بحدّ آخر[1] ، انتهى.

وفيه أوّلاً : أنّ الوجوب لا يكون عبارة عن الإرادة ، أو الإرادة المظهرة حتّى يتوهّم تطرّق الشدّة والضعف فيه ، بل إمّا معنى انتزاعي ينتزعه العقلاء من مجرّد البعث إلى المادّة ويحتجّ به العقلاء بعضهم على بعض ما لم تقم قرينة على الخلاف ، أو أنّ الهيئة بنفسها تدلّ على البعث الإلزامي عند العقلاء.

وعلى أيّ تقدير : لا يكون الوجوب من الحقائق المشكّكة ؛ بداهة أنّ ذلك إنّما هي في الحقائق الخارجية ، لا في الأُمور الانتزاعية أو الاعتبارية.

وبالجملة : لم يكن الوجوب حقيقة ذات مراتب حتّى يتوهّم فيه بقاء المرتبة الضعيفة عند ارتفاع المرتبة القوية.

وثانياً : لو سلّمنا كون الوجوب حقيقة بسيطة مشكّكة ذات مراتب ، ولكن ليس معناه : أنّ مصداقاً منه أيضاً ذات مراتب ، ألا ترى أنّ القائلين بكون الوجود حقيقة مشكّكة ، لا يرون كون المصداق منه كذلك ؟ ! بداهة أنّ مصداقاً منه هو ذات الواجب الوجود ، ومع ذلك لا يرون ذاته تعالى حقيقة مشكّكة ، بل معناه : أنّ نفس حقيقة الوجود بعرضها العريض إذا لوحظت بالنسبة إلى الأفراد المختلفة من حيث التمام والنقص يصدق عليها صدقاً تشكيكياً ، مثلاً آخر : إنّ النور حقيقة مشكّكة ؛ فإنّه يصدق على النور الضعيف والقوي والأقوى ، والنور حقيقة ذات تشكيك ، ولا يوجب ذلك كون مصداق منه ذات تشكيك.

وفيما نحن فيه أيضاً كذلك ؛ لأنّه لو قلنا : إنّ الوجوب حقيقة ذات مراتب ،

---

١ ـ بدائع الأفكار ١ : ٤١٣ ، نهاية الأفكار ١ : ٣٨٩.

معناه: أنّ مرتبة منه ينتزع منه الوجوب، ومن مرتبة أُخرى الوجوب الأكيد، ومن مرتبة ثالثة وجوب آكد منهما، ومفهوم الوجوب يصدق عليها صدقاً تشكيكياً، ولكن لا يوجب ذلك كون مرتبة منه ذات مراتب بالفعل، كما لا يخفى، فلا يكون في الوجوب، الجواز والرجحان غير المانع عن النقيض، بمعنى وجود الجزء في الكلّ حتّى تكون هناك أُمور ثلاثة: الجواز والرجحان والإلزام، متحقّقة في الخارج.

نعم، ينتزع من الوجوب، الجواز بالمعنى الأعمّ والرجحان، لا بمعنى وجودهما في ضمنه، بل بمعنى وجودهما بعين وجود الوجوب؛ فهما باقيان ببقائه، وذاهبان بذهابه، فمع ذهاب الوجوب يذهبان بعين ذهابه.

ثمّ إنّه لو قلنا: بأنّ الحكم والوجوب عبارة عن الإرادة التشريعية، أو الإرادة المظهرة، فهل يتطرّق فيه التشكيك، أم لا؟

فينبغي النظر أوّلاً إلى الإرادة التشريعية، ثمّ النظر إلى الإرادة المظهرة:

فنقول: تارة تُفسّر الإرادة التشريعية بالمعنى الذي ذكرنا؛ من إرادة جعل القانون والتشريع، وأُخرى تفسّر بإرادة إتيان الفعل من الغير.

فعلى المعنى الأوّل: لا معنى لتطرّق التشكيك فيها؛ لأنّ المقنّن منّا إذا رأى ـ مثلاً ـ أنّ حفظ المملكة ونظامها متوقّف على تأسيس الجُندي، فيتصوّره أوّلاً، ويصدّق بفائدته... إلى أن تتمّ مبادئ الإرادة فيه بنحو يصحّ منه جعل القانون، فإن رأى أنّ تأسيس الجندي لازم فيريد جعل القانون الوجوبي عليه فيجعله كذلك، وإن لم ير لزوماً في ذلك فيريد جعل القانون الاستحبابي، فيجعله كذلك.

ومن الواضح: أنّ إرادة جعل الوجوب وإرادة جعل الاستحباب لم تكد تفترق بالشدّة والضعف؛ لوضوح أنّ الفرق بينهما في متعلّق الإرادة ـ وهو الوجوب والاستحباب ـ وإلّا ففي أصل جعل القانون وتشريعه لم يكن بينهما فرق.

وأمّا على المعنى الثاني : فالحقّ تطرّق الشدّة والضعف في الإرادة ؛ لصيرورة ذلك من قبيل إرادة الشخص بالنسبة إلى أفعاله ، ومن الواضح : تطرّق الشدّة والضعف في إرادة الشخص بالنسبةِ إلى أفعاله .

خلافاً للمحقّق النائيني قدس سره ، حيث يرى أنّ الإرادة لا تقبل الشدّة والضعف[1] .

والوجدان أصدق شاهد على ما ذكرنا ، فهل ترى من نفسك أنّ إرادتك إنقاذ ولدك العزيز ، مثل إرادتك شراء البقلة ؟ ! حاشاك !

وبما ذكرنا يظهر : أنّه لو قلنا إنّ الحكم والوجوب عبارة عن الإرادة المظهرة ، يكون وزانها وزان إرادة التشريع لا تقبل الشدّة والضعف ، كما لا يخفى ، فتدبّر .

وكيف كان : مبادئ الحكم الوجوبي ـ سواء كان الوجوب عبارة عن إرادة التقنين ، أو إرادة فعل الغير ، أو الإرادة المظهرة ـ تختلف عن مبادئ الحكم الاستحبابي والجوازي ، ولكلٍّ منهما مبادئ تخصّه غير ما للآخر ، فلا يكاد يصحّ إثباتهما بمجرّد ثبوت الحكم الوجوبي .

نعم ، إذا وجب إتيان شيء يكون هناك الجواز بالمعنى الأعمّ أو الجواز غير المانع عن النقيض ، ولكن ـ كما أشرنا ـ لم يكونا موجودين في ضمن الوجوب ـ وجود الجزء في الكلّ ـ بل هما موجودان بعين وجود الوجوب ، فإذا ارتفع الوجوب يرتفعان معه ؛ قضاءً للعينية ، فهما باقيان ببقائه ، وذاهبان بذهابه ، هذا .

مضافاً إلى أنّ الإرادة من الصفات ذات الإضافة كالعلم ؛ فكما أنّ في العلم نحو إضافة بين العالم والمعلوم ، فإذا لم يكن هناك معلوم لم يكن علم ، فكذلك الإرادة لها نحو إضافة بين المريد والمراد ، فلو لم يكن مراد لم تكن إرادة .

---

١ ـ فوائد الأُصول ١ : ١٣٥ .

فتتشخّص الإرادة بالمراد، كما يتشخّص العلم بالمعلوم.

فإذن: الإرادة المتعلّقة بالبعث الإلزامي مسبوقة بمبادئ غير المبادئ التي يحتاج إليها البعث الاستحبابي، فإذا اختلفت مبادئ كلّ منهما فالإرادة المتعلّقة بالوجوب إذا أُزيلت بالنسخ فتنتفي الإرادة بالمرّة، فلا معنى لبقاء إرادة الاستحباب أو الجواز بعد.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّه لا وجه للقول بإمكان بقاء الجواز عند نسخ الوجوب؛ سواء قلنا بأنّ الحكم والوجوب أمر انتزاعي ـ كما هو الحقّ ـ أو أمر اعتباري، وهو واضح؛ لعدم تطرّق التشكيك إلّا في الماهيات الخارجية، أو قلنا بأنّه إرادة التشريع والتقنين، أو إرادة إتيان الغير، أو الإرادة المظهرة؛ لأنّه لو فرض التشكيك فيها ولكن حيث إنّ تشخّص الإرادة بالمراد فالإرادة حيثما تعلّقت بإلزام شيء فعند ذلك وإن كانت إرادة الرجحان أو الجواز بالمعنى الأعمّ موجوداً بوجوده، ولكنّه إذا زال الوجوب يزولان معه؛ قضاءً للعينية، فلا معنى لبقاء الجواز بعد نسخ الوجوب.

المورد الثاني: في مقتضى الأدلّة إثباتاً بعد فرض إمكانه

تقدّم الكلام في المورد الأوّل ـ أي عدم إمكان بقاء الجواز أو الرجحان بعد نسخ الوجوب ـ ومعه لا مجال للبحث في مقام الإثبات، كما لا يخفى.

ولكن استيفاءً للبحث، وبناءً على إمكان بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب ـ كما يظهر من بعض[1] ـ ينبغي الإشارة إلى أنّه على فرض إمكان بقاء الجواز بعد نسخ الوجوب، فهل يدلّ دليل الناسخ أو المنسوخ عليه، أم لا؟

---

١ ـ بدائع الأفكار ١: ٤١٢، نهاية الأفكار ١: ٣٨٩.

فالبحث في هذا المورد على سبيل الفرض والتنزيل؛ فلو دلّ دليل فلا يخلو إمّا أن يكون الدالّ دليل المنسوخ، أو دليل الناسخ.

والحقّ: عدم دلالة شيء منهما على ذلك:

أمّا بالنسبة إلى دليل المنسوخ: فذلك لأنّ الوجوب إمّا ينتزع من البعث المنحدر إلى المتعلّق، ويكون ذلك تمام الموضوع للاحتجاج ما لم ينصب قرينة على الخلاف، كما هو المختار، أو يقال: بأنّ الأمر وضع للوجوب، أو يقال بتحقّق الوجوب إذا أفاده المولى بالمعنى الاسمي؛ بأن قال: «هذا واجب».

وعلى أيّ منها: فإن تمّ القول بأنّ اللفظ الدالّ على الوجوب يدلّ عند التأمّل على أُمور ثلاثة: أحدها: الدلالة على أصل الإلزام، ثانيها: الدلالة على الرجحان، ثالثها: الدلالة على الجواز بالمعنى الأعمّ، بحيث تكون هناك دلالات ثلاث، فيمكن أن يقال: إنّه بنسخ الوجوب يذهب واحد منها؛ فيبقى الآخران.

ولكن المبنى ـ كما أشرنا إليه آنفاً في المورد الأوّل ـ فاسد؛ لأنّ وجود الرجحان والجواز عند وجود الإلزام والوجوب ليس لأجل أنّ هناك دوالّاً ثلاثاً ومدلولات كذلك في عرض واحد، بل لأجل أنّ غاية ما يقتضيه الدالّ على الوجوب ـ ولو أُلقي بالمعنى الاسمي ـ هو لزوم إتيان المتعلّق، وواضح: أنّ كلّما يكون الشيء لازم الإتيان ينتزع منه الجواز بالمعنى الأعمّ والرجحان، فدلالة الأمر على الرجحان أو الجواز ليست في عرض دلالته على الوجوب، بل في طوله؛ فلم تكن هناك دوالّ متعدّدة ومدلولات كذلك.

وإن كان في خواطرك ريب فنوضحه بالمثال، فنقول: إذا وضع لفظ لمعنى مركّب من عدّة أجزاء ـ كلفظ «الماء» الموضوع للمائع المركّب من عنصرين ـ فإذا أُلقي

لفظ «الماء» لا يدلّ ذاك اللفظ على العنصرين بالدلالة اللفظية، بل ليس هنا إلّا دالّ واحد ومدلول كذلك.

نعم حيث يكون للمعنى الموضوع له نحو تركّب فيدلّ ذلك المعنى المدلول عليه ـ لا بما أنّه مدلول عليه ـ على العناصر دلالةً عقلية، ولذا أنكرنا في محلّه كون دلالتي التضمّن والالتزام من دلالة الألفاظ، بحيث يكون اللفظ الدالّ على المعنى المطابقي، دالّاً في عرضه على جزء معناه أو لازمه دلالةً لفظية، وقلنا: إنّهما من قبيل الدلالة العقلية، ومن باب دلالة المعنى على المعنى.

والسرّ في ذلك هو: أنّ الدلالة الوضعية هي التي تكون دلالته بالوضع والجعل، ومن المعلوم: أنّ اللفظ لم يوضع إلّا لشيء واحد ومعنى فارد.

نعم، حيث إنّ المعنى له أجزاء أو لوازم، ينتقل الشخص من المعنى المدلول عليه، لا بما أنّه مدلول عليه إليها، وهكذا الدلالة الطبعيّة؛ فإنّ خروج الدخان من محلّ يدلّ على وجود النار هناك، ولكن لا يكشف في مقام الدلالة عن وجود أجزاء حاملة للحرارة، كما لا يخفى، والتفصيل يطلب من محلّه.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا درَيت: أنّ الوجوب بأيّ طريق استفيد، فغاية ما يمكن أن يقال: إنّه ـ نظير الماء ـ ذو أجزاء؛ فكما أنّ الماء مركّب من عنصرين، فكذلك الوجوب مركّب من أصل الجواز والرجحان والإلزام، فلم تكن هناك دوالّ متعدّدة ومدلولات كذلك، بل دالّ واحد ومدلول كذلك، واستفادة أصل الرجحان والجواز بحكم العقل وفي طول استفادة الإلزام.

فتحصّل: أنّه لا دلالة لدليل المنسوخ على الرجحان أو الجواز بالمعنى الأعمّ.

وأمّا دليل الناسخ فكذلك؛ لوضوح أنّ غاية ما يقتضيه هو رفع الوجوب، فأنّى له وللدلالة على الرجحان أو الجواز؟!

توهّم بقاء الرجحان والجواز بعد نسخ الوجوب ودفعه

ربّما يتوهّم بقاء الرجحان والجواز عند نسخ الوجوب، وذلك بأحد وجهين:

الوجه الأوّل: أنّ الطلب الإلزامي والوجوب كما يكشف عن إرادة حتمية إلزامية، كذلك يكشف عن الرجحان الجامع بين الوجوب والاستحباب، وعن أصل الجواز، وغاية ما يقتضيه نسخ الوجوب هي رفع الإرادة الحتمية الإلزامية، وواضح: أنّ سقوط كاشفية شيء بالنسبة إلى شيء لا يوجب سقوطها بالنسبة إلى أمر آخر، فتبق كاشفيته بالنسبة إلى غير الإرادة الإلزامية بلا مانع.

وفيه: أنّه لو سلّم كاشفية الطلب والوجوب، فغايته كاشفيته عن إرادة بسيطة حتمية، ولم يكد يكشف في عرضه عن إرادتين اُخريين:

أحدهما: إرادة الرجحان الجامع،

ثانيهما: إرادة أصل الرجحان.

نعم، عند كشفه عن إرادة حتمية يحكم العقل ويرى وجود الرجحان وأصل الجواز بوجود المنكشف لذاتـه، لا بما أنّه منكشف عنها، كما أشرنا آنفاً: أنّ اللفظ إذا دلّ على معنى مشتمل على عدّة أجزاء لا يدلّ عليها بما أنّه مدلول عليه، بل مدلول عليها بذاته، فتدبّر.

فاختلط المنكشف بما هو مدلول عليه، بالمنكشف بما هو بالذات. والطلب والوجوب إنّما يكشف عن إرادة حتمية، وهي بذاتها ـ لا بما أنّها منكشفة ـ تدلّ على الرجحان الجامع والجواز؛ ولذا يستفاد الجواز والرجحان إذا استفيدت الإرادة الحتمية من غير اللفظ أيضاً.

ولو سلّم كاشفيته عنها ـ بحيث يكون المنكشف متعدّداً ـ لكنّه لم يكن في عرض كشفه عن إرادةٍ حتمية، بل في طولها، ومع الطولية لا يعقل بقاء الكاشفية بعد رفع الوجوب، بل لو فرض العرضية لم يمكن ذلك أيضاً؛ لأنّه مع سقوط الكاشف لا مجال للكشف.

نعم، يتمّ ذلك لو كانت هناك كواشف متعدّدة ومنكشفات كذلك في عرض واحد، ولكن لا أظنّ الالتزام به من أحد.

الوجه الثاني: ما أُشير إليه في تقرير المحقّق العراقيتِرُ، وهو: أنّ مقتضى الجمع بين دليلي الناسخ والمنسوخ، والقدر المتيقّن من دليل الناسخ، إنّما هو رفع خصوص جهة الإلزام، وفيما عداها يؤخذ بدليل المنسوخ ويحكم بمقتضاه باستحباب الفعل وجوازه نظير الجمع بين دليلٍ ظاهره الوجوب، كقوله: «أكرم زيداً»، ودليلٍ آخر نصّ في الجواز، كقوله: «لا بأس بترك إكرام زيد»، بحمل الأوّل على مطلق الرجحان والاستحباب.

وبالجملة: فكما أنّه يجمع هناك بينهما؛ فيؤخذ بظهور دليل الوجوب في مطلق الرجحان، ويرفع اليد عن ظهوره في الإلزام وجهة المنع عن النقيض، كذلك في المقام أيضاً. فإذا لم يكن لدليل النسخ دلالة على أزيد من رفع الوجوب، فلا جرم يؤخذ بظهور دليل المنسوخ في مطلق رجحانه، وبذلك يثبت استحبابه[1].

وفيه: أنّه فرق بين المقام وما هناك، وقياس أحدهما بالآخر قياس مع الفارق، وذلك لأنّ الجمع هناك لأجل تحكيم النصّ، أو الأظهر على الظاهر، ورفع اليد عن الظاهر بالقرينة على خلافه، وأنّه استعمل في الاستحباب من أوّل الأمر.

---

١ ـ نهاية الأفكار ١: ٣٩٠، بدائع الأفكار ١: ٤١٣.

وما نحن فيه أجنبي عن ذلك ؛ لأنّه بعد الفراغ عن ظهور دليل المنسوخ في معناه ، ومعلومية مفاده المستعمل فيه ، يشكّ في مقدار رافعية دليل الناسخ إيّاه ، فمسألة الجمع بين الدليلين أجنبية عن المقام .

وبعبارة أُخرى : أنّ الجمع بين الأمر الظاهر في الوجوب والنصّ المرخّص في تركه ـ بحمل الأمر على الاستحباب ـ ليس أخذاً ببعض مراتب الظهور وترك بعض مراتبه ، بل هو تحكيم النصّ على الظاهر وحمله على خلاف ظاهره .

وأمّا ما نحن فيه : فبعد العلم بأنّ الأمر للوجوب والعلم برفع الوجوب ، فلا مجال لبقاء الاستحباب إلّا إذا فرض مراتب للظهور ، وهو بمكان من الفساد ، فتدبّر .

المورد الثالث : في حكم استصحاب الجواز عند الشكّ في بقائه

لو قلنا بإمكان جواز البقاء عند نسخ الوجوب ، فلو لم تمكن استفادة ذلك من دليلي الناسخ والمنسوخ فهل تمكن استفادة ذلك وإثبات الجواز بالاستصحاب ، أم لا ؟

يظهر من المحقّق الخراساني قدس سره : أنّ استصحاب الجواز مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلّي ـ وهو ما إذا شكّ في حدوث فرد كلّي مقارناً لارتفاع فرده الآخر ـ بأن يقال بتقريب منّا : إنّ أصل الجواز الجامع بين الوجوب والاستحباب مقطوع وجوده قبل نسخ الوجوب في ضمن الوجوب ، وبعد نسخ الوجوب حيث يحتمل تحقّقه ووجوده في ضمن فصل آخر ـ وهو الاستحباب ـ فيستصحب[1] .

---

١ ـ كفاية الأُصول : ١٧٣ .

وفيه: أنّه لو قلنا بجريان الاستصحاب في القسم الثالث، وأغمضنا عمّا أورده‌ قدس‌سره عليه، نقول بعدم جريانه هنا؛ لأنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحَب إمّا حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

ومن الواضح: أنّ الجواز لم يكن موضوعاً شرعياً، بل ولا حكماً مجعولاً؛ ضرورة أنّ الجواز الجامع بين الوجوب والاستحباب المتيقّن وجوده سابقاً إنّما هو حكم العقل منتزعاً من الوجوب المجعول.

نعم، إن رتّب على الجواز المشترك حكماً شرعياً فلا بأس فيه.

فتحصّل: أنّ استصحاب الجواز لا معنى له، فما ظنّك بإثبات الاستحباب؟! لكونه مثبتاً على تقدير جريان أصل الجواز، كما لا يخفى، فتدبّر.

الفصل التاسع

في الواجب التخييري*

لا ينبغي الإشكال في وقوع ما بظاهره هو الواجب التخييري في الشرع والعرف، كالتخيير في الإفطار العمدي بين الخصال الثلاث، والتخيير بين القراءة والتسبيحات الأربع في الركعتين الأخيرتين، إلى غير ذلك.

ولكن الكلام في إمكان تصوير الواجب التخييري ثبوتاً، وأنّه هل يمكن الأمر بشيئين أو أشياء على نحو الترديد حتّى يؤخذ بظاهر الأدلّة؟

أو أنّه غير ممكن عقلاً حتّى يترك ظاهرها ويرتكب فيه خلاف الظاهر؛ إمّا بالالتزام بتعلّق التكليف بالجامع العنواني بينهما أو بينها وأنّ التخيير عقلي، أو بالجامع الانتزاعي ـ أي عنوان «أحدهما» أو «أحدها» ـ أو أنّ الواجب في كلّ واحد من فردي التخيير أو الأفراد مشروط بعدم فعل الآخر، أو أنّ الواجب هو الواحد لا بعينه، أو أنّ الواجب هو المعلوم عند الله غير المعلوم عندنا... إلى غير ذلك ممّا احتملوه في المقام؟

فينبغي أوّلاً تقريب الإشكال في الباب، ثمّ ذكر ما قيل أو يمكن أن يقال فيه:

---

* ـ تأريخ شروع البحث يوم الأربعاء ١٣ / ع٢ / ١٣٨٠ هـ. ق.

امتناع تصوير الواجب التخييري والجواب عنه

قد يقال بامتناع تعلّق الأمر بأحد الشيئين أو الأشياء على نحـو الترديد ؛ بأن يكون الواجب هو المردّد بينهما أو بينها.

ويقال في تقريبه : إنّ الإرادة ـ كالعلم ونحـوه ـ مـن الصـفات الحـقيقية ذات الإضافة ، لها نحو تعلّق بالمريد والمراد ـ كما أنّ للعلم نحـو تـعلّق بـالعالم والمـعلوم ـ فلا يمكن تحقّق الإرادة بدون المراد ، كما لم تكد تتحقّق بدون المريد ، وهذا واضح.

ومن الواضح أيضاً المحقّق في محلّه[1] : أنّ الوجود ـ ذهنياً كان أو خارجـياً ـ يساوق الوحدة والتعيّن والتشخّص ، والوجود المتردّد واقعاً والمبهم كذلك بين شيئين أو الأشياء لا يكاد يعقل تحقّقه لا خارجاً ولا ذهناً.

فإذن : طرف إضافة الإرادة ـ أعني المراد ـ لا يكاد يعقل أن يكون مـعدوماً ؛ بداهة أنّ التفوّه به مساوق لوجود العاشق بدون المعشوق ، والمحبّ بدون المحبوب ، إلى غير ذلك ، وهو بديهي البطلان.

كما لا يكاد أن يكون وجوداً غير متعيّن ومتشخّص ؛ لما أشرنـا أنّ الوجـود مساوق للتعيّن والتشخّص. فمحال أن يكون المراد شيئاً معدوماً أو مبهماً وغير متعيّن ، ومع ذلك متحقّقاً ؛ سواء في الذهن أو في الخارج.

لا يقال : إنّ العلم كما يتعلّق بأمر معيّن معلوم تفصيلي ، كذلك يتعلّق بأمر مردّد معلوم إجمالي ؛ فلتكن الإرادة كذلك.

فإنّا نقول : إنّ متعلّق العلم في العلم الإجمالي لم يكن مبهماً ومردّداً ، بل معلوماً

---

١ ـ الحكمة المتعالية ١ : ٤٤ ـ ٤٩ ، و٢ : ١٠ ، شرح المنظومة ، قسم الحكمة : ١٠٥ ـ ١٠٦.

مشخّصاً، وغاية ما هناك هو اشتباه المعلوم المشخّص في البين.

وبالجملة: أنّ المراد في الإرادة ـ سواء كانت تكوينية أو تشريعية ـ لا يعقل أن يكون مردّداً ومبهماً؛ لأنّ الإرادة مسبوقة بمبادئ منها التصديق والشوق، ولا يكاد يتعلّق التصديق بأمر مبهم، ولا الشوق كذلك؛ فكذا الإرادة.

وهكذا الكلام في البعث؛ فإنّه يقع بلفظ ـ كهيئة الأمر وغيرها ـ مضاف إلى شيء هو المبعوث إليه؛ فيكون لكلٍّ من آلة البعث ومتعلّقها وجود ـ ذهناً أو خارجاً ـ لا يمكن أن يتطرّق إليه التردّد الواقعي. فالواجب التخييري لازمه التردّد الواقعي في الإرادة التشريعية ومتعلّقها، وفي البعث اللازم منه التردّد في آلته ومتعلّقها، وكلّ ذلك محال؛ لاستلزامه الإبهام الواقعي في المتشخّصات والمتعيّنات الواقعية.

دفع المحقّق النائيني ﹡ **الإشكال بالفرق بين الإرادتين**، وحاصله: أنّه لا مانع من تعلّق الإرادة في الإرادة الآمرية بأحد الشيئين أو الأشياء على وجه البدلية؛ بأن يكون كلّ واحد بدلاً عن الآخر، ولا يمكن تعلّق الإرادة الفاعلية بذلك، ولا ملازمة بين الإرادتين؛ ولذا لا ترى إشكالاً في تعلّق إرادة الآمر بالكلّي، ولا يكاد يصحّ تعلّق الإرادة الفاعلية به مجرّداً عن الخصوصيات الفردية.

والسرّ في ذلك هو: أنّ لكلٍّ منهما شأناً ليس للآخر، ويكون بعض الخصوصيات من لوازم الإرادة الفاعلية، حيث إنّها تكون مستتبعة لحركة عضلاته، ولا تمكن حركة العضلات نحو المبهم المردّد. بخلاف الإرادة الآمرية؛ فإنّه لو كان كلّ من الشيئين أو الأشياء ممّا يقوم به غرضه الوجداني فلابدّ وأن تتعلّق إرادته بكلّ واحد على سبيل البدلية. فيكون المكلّف مخيّراً في إتيان أيّها شاء[1].

---

١ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٣٥، أجود التقريرات ١: ١٨٢ ـ ١٨٣.

ولا يخفى: أنّ ظاهر كلام هذا المحقّق يعطي أنّ المحذور في عدم تعلّق الإرادة الفاعلية بالمبهم إنّما هو استلزام الإرادة الفاعلية لتحريك العضلات، ولا يمكن ذلك نحو المردّد المبهم، وإلّا فلا محذور في تعلّق الإرادة الفاعلية بالأمر المبهم في حدّ نفسه.

وبالجملة: يرى المحقّق النائيني تدّس سرّه: أنّ امتناع تعلّق الإرادة الفاعلية بالأمر المبهم ليس ذاتياً، بل أمر عرضي؛ لأجل استلزامه تحريك العضلات.

ولكن لا يخفى: أنّ الإشكال والمحذور المشار إليه إنّما هو لامتناعها في نفسها ولمبادئها؛ لما أشرنا من أنّ الإرادة مسبوقة بالتصوّر والتصديق والشوق أحياناً، ومحال أن يتعلّق شيء منها بالمبهم المردّد، وبعبارة اُخرى: الإرادة مسبوقة بالعلم والإدراك، وهما لا يكادان يتعلّقان بأمر مبهم واقعي غير موجود.

نعم، مفهوم أحدهما والمبهم، له وجود وتحقّق، ولكن الكلام لم يكن في مفهومهما، بل في واقعهما، ولا تحقّق لهما، هذا أوّلاً.

وثانياً: أنّه ذكرنا غير مرّة أنّه لم يكن لنا سنخان من الإرادة، بل سنخ واحد، غايته: أنّها إذا تعلّقت بالتشريع والتقنين يعبّر عنها بـ «الإرادة التشريعية»، وإن تعلّقت بأمرٍ غيره يعبّر عنها بـ «الإرادة التكوينية»، فالفرق بين الإرادة التكوينية والإرادة التشريعية إنّما هو في المتعلّق ليس إلّا.

فإذن: وزان الإرادة التشريعية، وزان الإرادة التكوينية، وبالعكس؛ فالفرق بينهما ممّا لا محصّل له. فما أفاده المحقّق النائيني تدّس سرّه غير وجيه.

كما أنّ ما أفاده المحقّق العراقي تدّس سرّه غير مفيد؛ لأنّه قال ـ مع إغلاق في العبارة ـ ما حاصله: إنّ الواجب التخييري سنخ إرادة ناقصة متعلّقة بكلّ واحد من الطرفين.

والمقصود بـ «الإرادة الناقصة» هو: أنّها لا تسدّ العدم من جميع الجهات في الطرفين، بل تسدّ العدم من بعض الجهات ـ أي يريد هذا عند عدم وجود الآخر،

والآخر عند عدم وجود هذا ـ ولذا يكون الواجب التخييري نحو إرادة وجوبٍ متعلّق بهذا أو ذاك[١].

وذلك لأنّ الكلام في إمكان تصوير الواجب، والإشكال في أنّه كيف يعقل تعلّق الإرادة بأحدهما المبهم غير المعيّن؟

فالحريّ أن يتصدّىﷺ لرفع الإشكال: بأنّ الإرادة في الواجب التخييري لم تتعلّق بالمبهم والمردّد؛ تامّةً كانت الإرادة، أم ناقصة.

ولكنّهﷺ عدل عن هذا وتصدّى لبيان الفرق بين الإرادة التخييري والتعييني؛ بأنّ مقتضى الأوّل تعلّق إرادتين ناقصتين بشيء، والثاني تعلّق إرادة تامّة به.

والجواب الحقيق عن الإشكال يتوقّف على ملاحظة حال البعث في الواجب التخييري أوّلاً، ثمّ ملاحظة حال الإرادة:

فنقول: إنّ الوجدان أصدق شاهدٍ على أنّه لا فرق بين قول المولى لعبده أو غلمانه: «أكرم زيداً» وبين قوله: «أكرم زيداً أو عمراً»، من حيث إنّ متعلّق البعث فيهما أمر غير مبهم، بل معلوم مبيّن، غاية الأمر: أنّ هناك بعثين؛ تعلّق أحدهما بإكرام زيد، والآخر بإكرام عمرو، وحيث لم يرد إتيانهما معيّناً بخصوصه، بل أراد إتيان واحد منهما، توسّل بلفظة «أو» وما في معناها، وتخلّلها في عبارته.

ففي الحقيقة: في الواجب التخييري بعثان، أو بعوث؛ تعلّق كلّ واحد منهما أو

---

١ ـ قلت: لاحظ «المقالات» ١: ٣٤٢، ذيل مبحث الترتّب، وأُشير إلى ذلك في «نهاية الأفكار» ١: ٣٩١. ولعلّ ما في «النهاية» أوضح ممّا في «المقالات».

ولعلّه يمكن أن يوجّه مقالهﷺ بنحو صحيح مع عدم ارتكاب نقصان الإرادتين؛ بأن يقال: إنّ الإرادة المتعلّقة بشيء: تارة تقتضي وجود ذلك الشيء نفسه ليس إلّا، وأُخرى تقتضي إتيانه، وفي صورة العدم تقتضي إتيان عدله، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

منها بأمر غير ما للآخر، ويكون كلّ واحد منهما مشخّصاً ومعيّناً لا إبهام فيه.

وحيث إنّ الغرض يحصل بفعل كلّ منهما يتوسّل في مقام الإفادة بلفظة «أو» ومرادفاتها لئلّا يلزم على المكلّف حرج في إتيان أحدهما المعيّن. فـفي الوجـوب التخييري واجبان مستقلّان، ولكن لا يجب إتيانهما معاً.

والحاصل: أنّ من لاحظ الواجبات التخييرية في العرف والعقلاء يعتقد جلياً: أنّه لا فرق بين البعث وآلته والمبعوث إليه في الواجب التخييري، والواجب التعييني، من حيث عدم البعث نحو المبهم، ولكن الفرق بينهما بحسب الثبوت في أنّ الواجب التعييني بنفسه محصّل للغرض ليس إلّا، بخلاف الواجب التخييري، ويكون البعث في التعييني متعلّقاً بشيء بلا تعلّقه بشيء آخر، وفي التخييري يكـون بـعثان مـتعلّقان بشيئين مع تخلّلهما بما يفيد معنى التخيير في إتيانه.

فإذا تبيّن لك شأن البعث في الواجب التخييري، فالأمر في الإرادة التشريعية أيضاً كذلك؛ بداهة أنّ هناك إرادتين مستقلّتين، تعلّقت كلّ واحد منهـما بواحد مـن الواجبين، لا إرادة واحدة، والإرادتان مسـبوقتان بـتصوّرين وتـصديقين بحـصول الفائدة بكليهما، وشوقين كذلك أحياناً.

فظهر: أنّ الأمر في الواجب التخييري من ابتداء التصوّر إلى البعث لم يـتعلّق بأمـر مبهم واقعاً، مثلاً: يتصوّر المولى أنّ عتق الرقبـة في كـفّارة الإفـطار العـمدي محصّل لغرضه فيصدّق بفائدته، فيشتاق إليه أحياناً، فيريده، ويبعث نحوه. وحيث يرى أنّ غرضه كما يحصل بعتق الرقبة، يحصل بصوم ستّين يوماً، ولا جامع بينهما، فينقدح في ذهنه مبادئ الإرادة بالنسبة إليه، فيريده، ويبعث نحوه أيضاً. ويسـتفاد مـن ذلك تخيير المكلّف إتيان أيّهما شـاء، فانكشف جلياً: أنّـه لـم يتعلّق التكليف فـي الواجب التخييري بإتيان أحدهما والجامع بينهما.

فالقول بأنّ الواجب في الواجب التخييري هو الجامع بينهما، ويكون التخيير بينهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعياً؛ معلّلاً بأنّ الواحد لا يصدر من الإثنين بما هما اثنان، ما لم يكن بينهما جامع؛ لاعتبار نحو من السنخية بين العلّة والمعلول، كما يظهر من المحقّق الخراساني قدّس سرّه[1].

غير وجيه؛ لما عرفت: أنّ متعلّق التكليف في الواجب التخييري بعينه هو متعلّق التكليف في الواجب التعييني، فلا إبهام ولا تردّد في البين حتّى يتشبّث بتصوير الجامع.

أضف إلى ذلك: أنّه ـ كما ذكرنا غير مرّة ـ لم يكن مجرى قاعدة «الواحد» الأُمور الاعتبارية، كما هو أوضح من أن يخفى، بل مجراها البسيط الحقيقي الذي لا تشوبه رائحة الكثرة، لا خارجاً، ولا ذهناً، ولا وهماً. فالمتشبّث بها في أمثال المقام وضع الشيء في غير محلّه.

وعلى ما ذكرنا: لا إشكال في أنّ التخيير في الواجب التخييري بحسب الواقع شرعي لا عقلي، كما لا يخفى.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا ـ من إمكان تصوير الواجب التخييري ـ فلا وجه لرفع اليد عن ظواهر الأدلّة الدالّة على التخيير، بارتكاب كون التكليف متعلّقاً بأحدهما، أو الجامع بينهما، أو تصوير إرادتين ناقصتين، إلى غير ذلك ممّا ذكروه في المقام؛ بداهة أنّه لا موجب لتلك التمحّلات إذا أمكن إبقاء الأدلّة على ظاهرها.

وإيّاك أن تتوهّم: أنّه لا فرق بين القول بما ذكرنا، وبين القول بأنّ الواجب أحدهما، بلحاظ أنّه لا فرق بين أن يقال: «أكرم هذا أو ذاك» وبين قوله: «أكرم

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٧٤.

أحدهما»؛ لأنّ القول بذلك خلاف ظاهر الأدلّة، ولا يصار إليه، بعد إمكـان إبـقاء ظاهر الأدلّة على حاله بأنّ الواجب هو هذا أو ذاك. فتدبّر.

تذنيب: في أنّه هل يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر أم لا؟

اختلفوا في جواز التخيير بين الأقلّ والأكثر؛ فذهب بـعض إلى إمكـانه[1]، وبعض آخر إلى امتناعه[2]، وفصّل ثالث بين التدريجي والدفعي بـالجواز في الأوّل دون الثاني، ينبغي تحرير محطّ البحث والنزاع فيه حتّى يظهر أنّ بعض ما قيل في المقام خارج عن محطّ البحث وداخل في المتباينين:

فنقول: محطّ البحث والنزاع في جواز التخيير بين الأقلّ والأكثر إنّما هـو إذا أُخذ الأقلّ لا بشرط طرفاً للتخيير، لا فيما إذا أُخذ بشرط لا؛ بداهة أنّه لو أُخذ كذلك وبحدّه الخاصّ يكون مبايناً للأكثر ويكون التخيير بـينهما مـن قـبيل التـخيير بـين المتباينين، ولا إشكال ـ كما لا خلاف ـ في تصوير التخيير عند ذلك؛ وذلك لأنّ الخطّ المحدود بحدّ خاصّ ـ كذراع واحد ـ غير الخطّ المحـدود بحـدّ آخـر ـ كـذراعـين ـ ويباينه، وأمّا ذات الخطّ اللابشرط غير المحدود بحدّ خاصّ قابل للصدق على ذراع وذراعين وهكذا، فذراع واحد مركّب عقلي من أصل الذراع والمحدودية بحدّ خاصّ.

فإذا تمهّد لك محطّ البحث فالحقّ: امتناع التخيير بين الأقلّ والأكثر مـطلقاً؛ تدريجياً كان أم دفعياً، إلّا في صورة من الدفعي؛ وهو ما إذا رتّب غرض على الأكثر غير الغرض المترتّب على الأقلّ، ولم يكن اجتماعهما مبغوضاً للمولى.

---

١ ـ الفصول الغروية: ١٠٣ / السطر ٣٦، كفاية الأُصول: ١٧٥، نهاية الأفكار ٢: ٣٩٣.

٢ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٣٥، أجود التقريرات ١: ١٨٦.

توضيح ذلك يستدعي ذكر الصور المتصوّرة في الباب وملاحظتها وملاحظة ما ذكر فيها حتّى يتبيّن الحال.

وذلك لأنّ الأقلّ والأكثر: إمّا تدريجي الوجود، كالتخيير بين تسبيحة وتسبيحات، أو دفعي الوجود، كالتخيير بين إعطاء دينار واحد أو دينارين دفعة واحدة للفقير.

وعلى أيّ تقدير: إمّا يكون للمولى غرض واحد مترتّب على الأقلّ وتوهّم تعلّقه بالأكثر، أو غرضان.

وعلى الثاني: فتارة يكون بين الغرضين تزاحم في الوجود، بحيث لو تحقّق أحدهما لا يكاد يتحقّق الآخر، وأُخرى لا يكون بينهما تزاحم في الوجود، لكن تحقّقهما معاً مبغوض للمولى، وثالثة لا يكون كذلك، ولكن لا يريد إلّا واحداً منهما.

فهناك صور، وعمدة البحث إنّما هو في الصورة الأُولى، وهي: ما إذا كان الأقلّ والأكثر تدريجي الوجود.

فقال المحقّق الخراسانيﭭ بما حاصله: إنّه يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر إذا فرض أنّ المحصّل للغرض فيما إذا وجد الأكثر هو الأكثر، لا الأقلّ الذي في ضمنه؛ بمعنى أن يكون لجميع أجزائه ـ حينئذٍ ـ دخل في حصول الغرض، لا الأقلّ بخصوصه، وإن كان الأقلّ لو لم يكن في ضمنه ـ بأن وجد مستقلّاً ـ كان وافياً بالغرض أيضاً.

بل يرىﭭ: أنّه لا محيص عن التخيير بينهما؛ إذ تخصّص الأقلّ بالوجوب ـ حينئذٍ ـ يكون بلا مخصّص، مع أنّ الأكثر بحدّه مثله على الفرض.

فأورد على نفسه: بأنّه إنّما يتمّ ذلك إذا لم يكن للأقلّ في ضمن الأكثر وجود على حدة، كالخطّ الطويل الذي رسم دفعة بلا تخلّل سكون في البين، وأمّا إذا كان

للأقلّ وجود مستقلّ في ضمنه ـ كتسبيحة واحدة في ضمن تسبيحات ثلاث ـ فحيث يوجد الأقلّ بحدّه فبوجوده يحصل الغرض على الفرض، ومعه لا محالة يكون الزائد عليه غير دخيل في حصول الغرض، فيكون زائداً على الواجب، لا من أجزائه حتّى يكون الأكثر هو الواجب.

فأجاب قدس سره: بأنّ الفرق غير فارق فيما نحن بصدده؛ لأنّ الأقلّ إنّما يترتّب عليه الغرض إذا لم يكن في ضمن الأكثر، وأمّا إذا كان في ضمن الأكثر يكون الغرض مترتّباً على الأكثر بالتمام.

وبالجملة: مجرّد الدفعية والتدريجية ليس ملاكاً في اتّصاف الأكثر بالوجوب وعدمه حتّى يقال: إنّ الأكثر لا يتّصف بالوجوب إلّا إذا لم يكن للأقلّ وجود مستقلّ، كتسبيحة في ضمن تسبيحات، بل الملاك في ذلك هو اشتراط محصّلية شيء للغرض بوجود أمر أو بعدمه؛ فإن كان مشروطاً بذلك فهو الأكثر وإن وجد تدريجياً، وإن كان مشروطاً بعدمه فهو الأقلّ كذلك[1]، انتهى محرّراً.

وفيه: أنّ التخيير كذلك وإن كان صحيحاً، ولكنّه خارج عن محطّ البحث ـ وهو التخيير بين الأقلّ والأكثر ـ ومندرج في التخيير بين المتباينين؛ لمباينة الماهية بشرط شيء للماهية بشرط لا.

وبالجملة: اعتبار الأقلّ بحدّه غير الموجود في ضمن الأكثر، وليس هذا إلّا اعتباره بشرط لا، وهو مباين للأكثر؛ بداهة أنّ الذراع بحدّه يباين الذراعين، فيخرج عن موضوع البحث.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٧٥ ـ ١٧٦.

تصوير التخيير بين الأقلّ والأكثر ودفعه

إذا أحطت خبراً بما ذكرنا يظهر لك النظر في تصوير بعض الأعاظم ـ دام ظلّه[1] ـ التخيير بين الأقلّ والأكثر. وما أفاده ـ دام ظلّه ـ هو الذي أشار إليه المحقّق الخراساني قدس سره، ولكنّه ببيان آخر، حاصله: أنّه يمكن التخيير بين الأقلّ والأكثر فيما إذا كان الأقلّ والأكثر داخلين تحت طبيعة واحدة مشكّكة، يكون ما به الاشتراك في الأفراد عين ما به الامتياز، وذلك كالخطّ القصير والطويل إذا تعلّق بهما أمر؛ فإنّ التخيير بين الفردين منه ممكن؛ لأنّ الخطّ ما دام متدرّجاً في الوجود يوجد شيئاً فشيئاً ولا تعيّن له، ويكون كأنّه منهما قابلاً لكلّ تعيّن؛ فلا يكون محصّلاً للغرض، وإنّما يكون محصّلاً له إذا تعيّن فرديته للأقلّ أو الأكثر، وليس ذلك إلّا إذا انقطع مسيره إمّا على المرتبة القصيرة أو الطويلة. فالخطّ الممتدّ إنّما يكون محصّلاً للغرض إذا تعيّن بأحد الفردين، وهو ليس إلّا بانقطاع مسيره، فيمكن التخيير بينهما.

وبالجملة: التفاوت بين الفردين من الخطّ وإن كان بالأقلّية والأكثرية، ولكن صيرورتهما فردين للطبيعة ومُحصّلين للغرض غير ممكنة إلّا بتحقّق الفردية، وهي متقوّمة بالمحدودية بالحمل الشائع.

وقال ـ دام ظلّه ـ: إنّه يمكن أن يتصوّر قسم آخر للتخيير بين الأقلّ والأكثر؛ وهو ما إذا كان كلّ من الأقلّ والأكثر محصّلاً لعنوان يكون ذاك العنوان محصّلاً للغرض، وذلك كالتخيير بين القصر والإتمام في بعض الموارد؛ فإنّه وإن اُمر بهما مخيّراً مع اختلافهما بالأقلّية والأكثرية، ولكن اُريد بهما شيء واحد ـ وهو التخشّع

---

١ ـ يعني به: أُستاذنا الأعظم البروجردي دام ظلّه. [المقرّر حفظه الله].

والتخضّع بنحو العبودية المعلول لهما في كلّ مرتبة ـ ففي مثله أيضاً يجوز التخيير.

وبالجملة: كلّ واحد من القصر والتمام محصّل لعنوان واحد ـ وهو عنوان التخشّع والتخضّع لِلّه تعالى الذي يترتّب عليه المصلحة ـ فالتخيير بين الأقلّ والأكثر في مثل هذه الموارد أيضاً ممكن[1].

توضيح النظر هو: أنّ ما أفاده ـ دام ظلّه ـ أوّلاً: «أنّه لا تحقّق ولا تحصّل للخطّ ما دام متدرّجاً» إن أراد به: أنّ فرد الأقلّ من الخطّ بما أنّه أقلّ لا تحقّق ولا تحصّل له إلّا بانقطاع مسيره، أو أنّ الخطّ لم يكن خطّاً ما لم ينقطع.

فإن أراد الأوّل فمسلّم، ولكنّه خروج عن محطّ البحث في التخيير بين الأقلّ والأكثر، ودخول في المتباينين، كما أشرنا آنفاً.

وإن أراد الثاني، ففيه: أنّه قبل تعيّنه للفردية يصدق عليه الخطّ حقيقة، فلو كان لنفس القدر المشترك بين القصير والطويل أثر، يترتّب عليه وإن لم يتعيّن بالطول والقصر.

وبالجملة: قوله ـ دام ظلّه ـ خلط للطبيعة اللابشرط بالطبيعة بشرط لا؛ لأنّ مقداراً من الخطّ غير المتعيّن بأحدهما كما يكون مصداقاً لطبيعة الخطّ يكون مصداقاً لذراع لا بشرط؛ فلابدّ وأن يحصل به الغرض، وعند ذلك يكون الزائد عليه ممّا لا دخل له في حصول الغرض. نعم لم يكن مصداقاً لذراع بشرط لا، وواضح: أنّه لم يكن ذلك محطّ البحث، فتدبّر.

وأمّا ما ذكره ـ دام ظلّه ـ ثانياً، فلم نكد نفهمه؛ لأنّ النزاع لم يكن في حصول الغرض بواسطة العنوان، بل في أنّ الغرض هل يحصل بالأقلّ أم لا؟

---

١ ـ لمحات الأُصول: ١٨٨.

فإذن: الأقلّ اللابشرط إذا وجد فهل يحصل الغرض به ـ ولو بواسطة حصول العنوان المحصّل له ـ أم لا؟

فإن حصل فيكون الزائد ممّا لا دخل له في حصول الغرض، فلا يبق، وإن كان حصول الغرض بالأقلّ مشروطاً بوقوعه على حدّ الأقلّ فيخرج عن محطّ البحث ويدخل في المتباينين، فتدبّر.

ولعلّه تحقّق ممّا ذكرنا: أنّه لو كان الأقلّ والأكثر تدريجي الوجود لا معنى للتكليف التخييري؛ لأنّ الأقلّ اللابشرط في جميع الأحوال يتحقّق ويوجد قبل الأكثر. فإن كان الغرض واحداً يترتّب عليه. وإن كان هناك غرضان فلا يمكن للمولى أن يتوصّل إلى الغرض الثاني سواء كان الغرضان متزاحمين في الوجود، أو كان جمعهما مبغوضاً للمولى والأمر عليهما واضح، أو لم يكن كذلك؛ لأنّ مقتضى التكليف التخييري هو صحّة إمكان التوصّل بأيّهما شاء، فبوجود صرف وجود الواجب يتحقّق الأقلّ اللابشرط، فلا معنى لبقاء الوجوب بعد؛ لسقوط التكليف التخييري بإتيان طرف وجود الواجب. **هذا كلّه في التدريجيات.**

وأمّا التخيير في الدفعيات: فإن كان للمولى غرض واحد يحصل بالأقلّ ـ وتوهّم ترتّبه على الأكثر ـ فإن كان الغرض مترتّباً على الأقلّ لو وجد منفرداً. وأمّا إن وجد في ضمن الأكثر فالغرض مترتّب على الأكثر. فيخرج عن محطّ البحث ويدخل في المتباينين. فلابدّ وأن يتصوّر الأقلّ بنحو يترتّب الغرض على وجوده؛ سواء وجد مستقلّاً، أو وجد في ضمن الأكثر.

وبالجملة: لو كان الأقلّ بنحو لو وجد مستقلّاً يترتّب عليه الغرض. وأمّا إن وجد في ضمن الأكثر فلا يترتّب عليه الغرض، بل عليه وعلى غيره؛ فلا يكون التخيير بين الأقلّ والأكثر، بل بين المتباينين، وإنّما يكون التخيير بين الأقلّ والأكثر

إذا كان الغرض مترتّباً على ذات الأقلّ ؛ وجد مستقلّاً أو مع الأكثر .

وتصوّر ذلك يكفي في عدم إمكان التخيير هنا ؛ بداهة أنّ المولى إذا رأى أنّ غرضه يحصل بإتيان الأقلّ ـ حتّى إذا كان في ضمن الأكثر ـ فيكون مؤثّراً في تحصيل غرضه ، فيكون الزائد من قبيل وضع الحجر جنب الإنسان ، ومحال أن يتعلّق الأمر والإيجاب بما لا يكون له دخالة في حصول الغرض .

وكذا إذا كان للمولى غرضان يترتّب أحدهما على الأقلّ والآخر على الأكثر ، ولكن يكون الغرضان متزاحمين وجوداً ، أو كان الجمع بينهما مبغوضاً له ، فمحال أن يتعلّق أمر المولى بالزائد ؛ ضرورة أنّ أمر المولى للتوصّل إلى غرضه ومطلوبه ، والمفروض أنّ ما يحصل بالأكثر مزاحم أو مبغوض له ، ولا يعقل أن يتوصّل المولى بما يوجب الجمع بين المتزاحمين أو المبغوضين .

وأمّا إذا لم يكن الغرض الآخر المترتّب على الأكثر مزاحماً ولا مبغوضاً للغرض المترتّب على الأقلّ ، فيمكن التخيير بينهما ، وللمكلّف أن يأتي بأيّهما شاء ؛ فإن أوجد الأكثر فقد أتى بما يكون محصّلاً لغرضه وشيء آخر ، وللمولى أن يختار أيّهما شاء .

فتحصّل ممّا ذكرنا : إمكان تصوير التخيير بين الأقلّ والأكثر في قسم من الدفعيات فقط ؛ وهو ما إذا كان هناك غرضان قابلان للاجتماع ، ولا يكون لاجتماعهما مبغوضية ، فإذا أمكن تصوير التخيير بين الأقلّ والأكثر في مورد ، فحيث إنّه لا اطّلاع لنا على كيفية تعلّق الأغراض بمتعلّقات الأحكام ، فإن ورد دليل ظاهره التخيير بين الأقلّ والأكثر يؤخذ بظاهره ، فلعلّه من هذا القسم .

وأمّا في التدريجيات فقد عرفت ـ لعلّه بما لا مزيد عليه ـ عدم إمكان تصوير التخيير فيها ، فلو ورد ما ظاهره التخيير فلابدّ من التصرّف فيه ؛ إمّا في الموضوع ، أو في الحكم . والله الهادي إلى سواء الطريق .

الفصل العاشر

في الواجب الكفائي

ينقسم الواجب إلى الواجب العيني والواجب الكفائي، وهذا ممّا لا إشكال فيه؛ لأنّه لا شبهة في وجود الواجبات الكفائية في الشريعة المقدّسة، كأكثر أحكام الميّت وتجهيزه، كما لا إشكال في وجود الواجبات العينية فيها، كالصلاة والصوم وغيرهما.

ولكن وقع الكلام في هوية الوجوب الكفائي، وتصويره، وكيفية تعلّق الوجوب الكفائي وتوجّهه إلى المكلّفين، وبيان الفرق بينه وبين الوجوب العيني.

وذلك لأنّ للوجوب الكفائي شأناً بين الواجبات؛ لأنّه إذا ترك الواجب الكفائي يعاقب الجميع عليه، وإن أتى به واحد منهم يثاب عليه ويسقط التكليف عن الباقين، مع أنّ الاعتبار يساعد على أن يكون الثواب والعقاب على الفعل أو الترك بالنسبة إلى كلّ أحد، كما هو الشأن في الواجب العيني.

ولذا وقعوا في تصوير الواجب الكفائي في حيص وبيص:

فقال بعض: إنّه لا فرق بين الواجب العيني والكفائي إلّا في المكلّف به؛ لأنّ المكلّف به في الواجب العيني نفس الطبيعة مقيّدة بمباشرة كلّ مكلّف، فكلّ

مكلّف له تكليف يخصّه، بخلاف الواجب الكفائي؛ فإنّ متعلّقه نفس الطبيعة[١].

ولكن فيه: أنّ هذا المقدار لا يشفي العليل، ولم يف ببيان ما هو العمدة فيه؛ وهو تعيين المكلّف ـ بالفتح ـ في الواجب الكفائي بأنّه صرف وجود المكلّف أو واحد غير معيّن منهم، إلى غير ذلك. فالعمدة بيان من يتوجّه إليه التكليف في الواجب الكفائي.

وربّما يقال: إنّ الفرق بين الواجبين في المكلّف ـ بالفتح ـ بأنّه في الواجب العيني جميع الأفراد على نحو الاستغراق، وفي الواجب الكفائي صرف وجود المكلّف، وحيث إنّ صرف الوجود صادق على الجميع كما يصدق على البعض، فإذا أوجد جميعهم المكلّف به يصدق عليهم صرف وجود المكلّف، كما أنّه يصدق ذلك إذا أتى به بعضهم، وإن ترك الجميع فيعاقبوا أجمع[٢].

وسيظهر لك قريباً ـ إن شاء الله ـ عند تصوير أقسام الواجب الكفائي، عدم إمكان المساعدة على ذلك.

قال المحقّق الخراساني{قدس سره}: والتحقيق أنّ الواجب الكفائي سنخ من الوجوب، وله تعلّق بكلّ واحد، بحيث لو أخلّ بامتثاله الكلّ لعوقبوا على مخالفته جميعاً، وإن سقط عنهم لو أتى به بعضهم... إلى آخره[٣].

ولا يخفى: أنّه لم يظهر من كلامه{قدس سره} إلّا أنّ الوجوب الكفائي سنخ وجوب شأنه كذا وكذا، وهذا ممّا لا إشكال فيه ولا كلام.

---

١ ـ نهاية الأُصول: ٢٢٩، لمحات الأُصول: ١٩٢.

٢ ـ أجود التقريرات ١: ١٨٧.

٣ ـ كفاية الأُصول: ١٧٧.

والكلام إنّما هو في بيان أنّ المكلّف ـ بالفتح ـ في الكفائي من هو ؟ هل هو جميع الأفراد ـ كما كان كذلك في العيني ـ أو لا ؟ وأنّ المكلّف به فيه هل هو صرف الوجود من الطبيعة ، أو مصداق منه ؟ فلم يكد يفهم ذلك من كلامه هذا .

ولكن حيث إنّ الواجبات الكفائية لم تكن على وزان واحد ـ بل تتصوّر على صور متعدّدة ـ فلابدّ أوّلاً من تصويرها ، ثمّ ملاحظة أنّه هل يمكن تعريفها بنحو يشمل جميع الصور ، أم لا ؟ ثمّ بيان الفرق بينها وبين الواجب العيني .

فنقول : فمن الواجبات الكفائية ما لا يمكن أن يوجد ويتحقّق في الخارج إلّا فرد واحد منها ، كقتل سابّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو المرتدّ ونحوهما .

ومنها : ما يمكن فيه ذلك .

وحينئذٍ فتارة : يكون المطلوب فيه فرداً ومصداقاً من الطبيعة ، بحيث يكون الفرد والمصداق الآخر مزاحماً له في الوجود أو مبغوضاً معه ، أو لا يكون مبغوضاً ولا محبوباً .

وأُخرى : لم يكن لخصوصية الفردية والمصداقية دخالة فيه ، بل كان المطلوب صرف الوجود المتحقّق بمصداق أو مصداقين أو أكثر .

ومن الواضح : أنّه لا يمكن التكليف الاستغراقي وتكليف جميع المكلّفين في عرض واحد في جميع هذه الصور .

وذلك : أمّا فيما لا يقبل التكرار ـ كسابّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم فواضح ؛ لأنّه لم يكن لقتله إلّا مصداق واحد ، فلو اجتمعوا على قتله لا يكون كلّ واحد منهم قاتلاً على حدة ، بل جارح عليه ؛ لأنّه من الممتنع تكليف جميع آحاد المكلّفين وبعثهم في عرض واحد على إتيان أمر لا يقبل التكرار .

وبعبارة أُخرى : التكليف المطلق لآحاد المكلّفين في عرض واحد بالنسبة إلى

ما لا يمكن فيه تحقّق الكثرة لغرض انبعاثهم ممّا لا يمكن، وهذا واضح.

وكذا يمتنع أن يتعلّق التكليف بجميع آحاد المكلّفين لو كان المتعلّق فرداً من الطبيعة وكان المصداق الثاني مزاحماً له في الوجود، وهذا واضح بعد تصوّر الصورة الأُولى. بل وكذا يمتنع ذلك لو كان المصداق الثاني مبغوضاً، أو لم يكن مبغوضاً ولا محبوباً:

أمّا الأوّل: فلاقتضائه بعث الجميع إلى المطلوب والمبغوض، وهو واضح البطلان.

وأمّا الثاني: فلاقتضائه توجّه التكليف إلى المطلوب وغيره، ومن الواضح: عدم انقداح إرادة المولى للبعث إلى غير المطلوب؛ لاستلزامه الجزاف في الإرادة، وهو محال من المولى الحكيم.

نعم، فيما إذا كان المتعلّق صرف الوجود من الطبيعة القابلة للتكرار، فيمكن بعث جميع آحاد المكلّفين نحو إيجاد صرف الوجود من الطبيعة، ولازم ذلك لزوم اجتماعهم على إيجاد صرف الوجود مجتمعاً؛ لكونهم مكلّفين به حسب الفرض، ويسقط بفعل واحد منهم، ومقتضى ذلك: عقاب المتخلّف لتركه الأمر المطلق بلا عذر.

وبالجملة: لازم تكليفهم بصرف الوجود من الطبيعة مجتمعاً هو عقاب المتخلّف منهم؛ للزوم معاونته مع جميع آحاد المكلّفين على صرف الوجود من الطبيعة.

فظهر لك جلياً: أنّه لا يكاد يمكن أن يكون المكلّف في الواجب الكفائي في جميع الصور صرف الوجود من المكلّف الصادق على الجميع، فالتفرقة بين الواجب الكفائي والعيني من هذه الجهة ـ كما يظهر من بعضهم ـ غير مستقيم.

فلابدّ وأن يقال: إنّ المكلّف في الواجب الكفائي فرد من المكلّفين: إمّا لا بشرط كما في بعض الصور، أو بشرط لا كما في البعض الآخر. فإن كان فرداً من المكلّفين مأخوذاً لا بشرط الجامع مع الاثنين والأكثر فيجتمع ذلك مع كون المكلّف به صرف الوجود من الطبيعة. وأمّا فيما إذا كان المتعلّق غير قابل للتكرار، أو يقبل ذلك ولكن كان الفرد الثاني مزاحماً له أو مبغوضاً أو غير مطلوب. فالمكلّف عند ذلك لابدّ وأن يكون الفرد بشرط لا.

إشكال ودفع

وتوهّم: أنّ الفرد غير المعيّن لا وجود له في الخارج؛ لأنّ الوجود مساوق للتشخّص، وهو ينافي التردّد والإبهام.

مدفوع: بأنّ غير الموجود في الخارج هو الفرد المتقيّد بعنوان غير المعيّن، ومن الواضح: أنّ غير المعيّن بالحمل الأوّلي غير موجود في الخارج. ولا نريد بواحد من المكلّفين تصوير مفهوم غير المعيّن، كما لا يخفى. وأمّا عنوان «فرد من المكلّفين» فمفهومه مبيّن معلوم، وله وجود في الخارج.

مثلاً قولك: «بعتُ صاعاً من الصبرة» يصدق على كلّ واحد من الأصوع من الصبرة، ومع ذلك لم يكن جميع الأصوع مطلوبة في عرض واحد. وكم فرق بين قولك هذا، وبين قولك: «بعتُ صاعاً»، أو «بعت هذا الصاع»، كما لا يخفى، فتدبّر.

فالصاع من الصبرة كلّي متقيّد لا يقبل الصدق على الصاع من غير هذه الصبرة، ولكن مع كلّيته لا يقبل الصدق على أكثر من صاع واحد.

وإن كان في خواطرك ريبٌ في تصوير الواحد لا بشرط وبشرط لا، فنوضحه

بمثال : أُفرض أنّ لشخص خدماً عديدة ، فيقول لهم : «فليجئ أحد خدّامي» ، فإن كان مراده جيئة واحد منهم بشرط لا ، لا يصحّ أن يجيء إلّا واحد منهم ، وأمّا إن كان مراده واحداً منهم لا بشرط فيصحّ أن يجيء اثنان أو أكثر منهم .

فظهر ممّا ذكرنا : أنّه يمكن أن يقال : إنّ المكلّف ـ بالفتح ـ في الواجب الكفائي ، واحد من المكلّفين ، ولازمه العقلي هو : أنّه لو خالف جميع المكلّفين المكلّف به ليعاقبون بأجمعهم ؛ لصدق عنوان الواحد لا بشرط هناك ، وإن أتى به واحد منهم فيسقط التكليف عن الجميع ، من دون لزوم إشكال عقلي ، فتدبّر .

ويمكن تصوير الواجب الكفائي بنحو آخر ، نظير ما تصوّرنا الترديد في المكلّف به في الواجب التخييري وذببنا الإشكال عنه ، فيكون المكلّف في الواجب الكفائي هذا ، أو أنت ، أو ذاك ، وهكذا ؛ إمّا بنحو لا بشرط أو بشرط لا .

ولا يخفى : أنّه ربّما لا يكون في بعض الصور مانع من القول بأنّ المكلّف به صرف وجود الطبيعة ، ولا كون المكلّف صرف الوجود من المكلّفين ـ على إشكال ـ كصلاة الميّت ، ولازمه تحقّقها بإتيانهم عَرضاً ؛ بأن يصلّوا عليه جماعة ، فيكون الجميع مطيعين ، كما تتحقّق بإتيان بعضهم ، وتسقط عن الباقين . ولو تركوها بأجمعهم يكونوا عاصين بأجمعهم .

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه : إمكان تصوير الواجب الكفائي ، فإن ورد دليل في مقام الإثبات ظاهره ذلك فيؤخذ بظاهره ، من دون إشكال .

الفصل الحادي عشر

في الواجب المطلق والموقّت*

تنقيح الكلام فيه يستدعي التكلّم في جهات:

الجهة الأُولى: في تقسيم الواجب إلى المطلق والموقّت

لا يخفى: أنّ الإنسان في هذه النشأة بما أنّه موجود زماني، تكون أفعاله أيضاً زمانيـة، فلابـدّ وأن يكون الزمان ظرفاً لأفعالـه، فلزوم الزمان في تحقّق الواجبات ممّا لابدّ منه عقلاً.

ولكن ربّما لا يكون الزمان دخيلاً في حصول الغرض، بل نفس الطبيعة محصّلة للغرض، بلا دخالة لوقوعها في الزمان. كما ربّما يكون المكان أيضاً كذلك، فلو فرض إمكان تحقّق المتعلّق بلا زمان يكون هو المحصّل للغرض.

وربّما يكون الزمان دخيلاً في حصول الغرض، وهو على قسمين: فتارةً يكون مطلق الزمان محصّلاً لغرضه، وأُخرى يكون زمان معيّن محصّلاً لغرضه.

---

* ـ تأريخ الشروع يوم الثلاثاء ١٩ /ع ٢ / ١٣٨٠ هـ. ق.

لا إشكال في كون الأوّل واجباً مطلقاً، كما لا إشكال في كون الواجب موقّتاً إذا كان الزمان المعيّن محصّلاً لغرضه.

وأمّا إذا كان مطلق الزمان دخيلاً في حصول الغرض، ففي عدّه من الواجب الموقّت نحو غموض، بل إشكال؛ لأنّ الموقّت هو الذي يتعلّق الأمر فيه بالطبيعة وظرفها، وذلك فيما إذا كان الزمان المخصوص محصّلاً للغرض، وأمّا إذا كان مطلق الزمان دخيلاً فيه فلا مجال للأمر به؛ للزوم اللغوية؛ بداهة أنّه ـ كما أشرنا ـ إنّ الإنسان بما أنّه موجود زماني لا يقدر على إيجاد أفعاله في غير الزمان حتّى يكون الأمر صارفاً عنه أو داعياً نحوه.

فإذن: لا ينبغي أن يُعدّ الواجب كذلك موقّتاً، وإن كان لمطلق الزمان دخالة في حصول الغرض.

وبالجملة: التوقيت إنّما يكون ذا فائدة إذا أمكن أن يكون صارفاً وداعياً، فإذا فرض أنّ المكلّف لا يقدر على إيجاد الواجب في غير الزمان فلا يكاد يصحّ توقيت الواجب بوقتٍ ما.

فظهر: أنّه إذا كانت لحصّة من الزمان ومقدار مخصوص منه دخالة في البعث والإيجاب يصير الواجب موقّتاً؛ وإلّا ـ سواء لم تكن للزمان دخالة فيه أصلاً، أو كان ولكن بطبيعته ـ يكون الواجب مطلقاً.

فالصحيح في تقسيم الواجب إلى الموقّت والمطلق أن يقال: إنّ الموقّت ما عيّن له وقت مخصوص، والمطلق بخلافه. فعلى هذا: يكون للواجب المطلق قسمان:

أحدهما: لا تكون للزمان دخالة في حصول الغرض والبعث أصلاً.

ثانيهما: ما يكون لمطلق الزمان دخالة فيه.

فإذن: للموقّت قسم واحد؛ وهو ما كان زمان مخصوص دخيلاً في حصول الغرض والبعث.

فتحصّل: أنّ تقسيم الواجب إلى المطلق والموقّت بلحاظ البعث والإيجاب، لا الملاكات والأغراض، وأنّ الزمان المعيّن إذا كان دخيلاً في البعث والإيجاب يكون الواجب موقّتاً، وإلّا يكون الواجب مطلقاً، وإن كان «زمان ما» دخيلاً في ذلك.

فإذا تمهّد لك ما ذكرنا يظهر لك ضعف ما ذكره المحقّق الخراساني‌ﷺ حيث قال: إنّ الواجب حيث إنّه زماني لا ينفكّ عن الزمان عقلاً، إلّا أنّ الزمان إذا كانت له في متن الواقع دخالة في حصول الغرض، فيكون الواجب موقّتاً، وإلّا كان الواجب غير موقّت[1]، انتهى.

توضيح الضعف أوّلاً: أنّ التقسيم بلحاظ البعث والإيجاب، لا الغرض والملاك.

وثانياً: أنّ مجرّد دخالة الوقت في الواجب لا يصيّره موقّتاً، وإنّما يصير موقّتاً إذا كانت لحصّة من الزمان، دخالة في ذلك. ولا يخفى: أنّه مع ذلك لا يهمّ النزاع.

الجهة الثانية: في تقسيم الموقّت إلى المضيّق والموسّع

لا إشكال في صحّة تقسيم الواجب الموقّت إلى المضيّق والموسّع؛ لأنّه إن كان الزمان المأخوذ في الواجب بقدره فمضيّق، كالصوم من طلوع الفجر إلى المغرب، وإن كان أوسع منه فموسّع، كالصلاة من دلوك الشمس إلى غسق الليل.

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٧٧.

الإشكال على تصوير الواجب الموسّع والمضيّق ودفعه

فربّما أُورد على الواجب الموسّع إشكال عقلي بأنّ لازم توسعة الوقت على الواجب جواز ترك الواجب في أوّل الوقت بلا بدل، وهو ينافي الوجوب؛ فلابدّ وأن يخصّص ما ظاهره ذلك: إمّا بأوّل الوقت ـ فلو عصى وأخّره وأتى به آخر الوقت يكتفى به ويجتزى به عن الواجب، كما يشير إليه ما ورد: «إنّ أوّل الوقت رضوان الله، وآخر الوقت غفران الله»[1] ـ أو بآخر الوقت، وأنّ الإتيان به أوّل الوقت نفل يسقط به الفرض[2].

وفيه: أنّ ترك الواجب الموسّع إنّما هو بتركه في تمام الوقت المضروب له، لا بتركه في أوّل الوقت أو بعض آخر منه.

فإذن: وجوب الصلاة بين دلوك الشمس إلى غسق الليل، لا ينافي جواز تأخيرها من أوّل الوقت، وإنّما ينافي جواز تركها في جميع الوقت المضروب له. والمخالفة والعصيان إنّما يتحقّقان لو تركها في تمام الوقت المضروب لها، لا في بعضها فقط مع الإتيان بها في البعض الآخر، ولعلّه من الوضوح بمكان.

كما أُورد على الواجب المضيّق إشكال عقلي آخر، وهو: أنّه لا ريب في أنّ الانبعاث لابدّ وأن يكون متأخّراً عن البعث زماناً، فلابدّ من فرض زمان يسع البعث والانبعاث، ولازمه زيادة زمان الوجوب على زمان الواجب.

وبالجملة: إذا بعثه المولى في أوّل الوقت ـ كما إذا أمره بالصوم في أوّل الفجر ـ

---

١ ـ راجع مستدرك الوسائل ٣: ١٠١، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٣، الحديث ١.

٢ ـ اُنظر الفصول الغروية: ١٠٤ / السطر ٢٨.

فلا يكاد ينبعث في أوّله ؛ لأنّ المفروض أنّ الانبعاث متأخّر زماناً عن البعث ، فلا يمكن وقوعه في زمانه . نعم يمكن أن يتأخّر الانبعاث عنه بالزمان ولو قليلاً ، فيلزم عدم تطابق الصوم لأوّل الوقت(١).

وفيه **أوّلاً** : أنّه لا دليل على لزوم تأخّر زمان الانبعاث عن البعث ، وإنّما يتأخّر عنه طبعاً ؛ فلو أمره المولى في أوّل الليل بالإمساك من طلوع الفجر بنحو الواجب المشروط ، ينبعث المكلّف من أوّل الفجر مع تعلّق الوجوب أيضاً في ذلك الوقت ، ولا إشكال فيه .

وبالجملة : لا دليل على تأخّر زمان الانبعاث عن البعث ، بل ربّما يتّحدان كذلك . وتأخّر الانبعاث عن البعث رُتبي ، نعم يتوقّف الانبعاث على العلم بالبعث قبل طلوع الفجر ، وهو غير تأخّر الانبعاث زماناً عن صدور البعث ، فتدبّر .

وثانياً : لو سلّم لزوم تأخّر الانبعاث عن البعث زماناً ، ولكن يمكن الأمر بالمضيّق قبل الوقت بنحو الواجب المعلّق ؛ بتعليق الواجب على دخول الوقت ، وأنّ الوجوب قبل الوقت فعلي .

فتحصّل : إمكان تصوير الواجب المضيّق ، وهو ما إذا كان الزمان المأخوذ في الواجب بقدره ، فلا نحتاج إلى تجشّم التأويل في تصوير الواجب المضيّق ، فتدبّر .

الجهة الثالثة : في أنّ التخيير في الواجب الموسّع بين الأفراد عقلي

إذا تعلّق الأمر بطبيعة في وقت موسّع ولها أفراد طولية ، فالعقل يحكم بأنّ المكلّف مخيّر في الإتيان بأيّ فرد منها ، وإيقاعها في كلّ حصص الزمان

---

١ ـ اُنظر فوائد الاُصول ١ : ٢٣٦ ، نهاية الدراية ٢ : ٢٨١ .

المضروب له المحدود بين المبدأ والمنتهى، كما هو الشأن في الأفراد العرضية.

فكما أنّ المكلّف مخيّر عقلاً في الإتيان بالصلاة ـ مثلاً ـ في أيّ مكان من المسجد والبيت والحمّام، إلى غير ذلك، فكذلك مخيّر في الإتيان بالصلاة في كلّ حصّة من الزمان المضروب له المحدود بالحدّين.

ولا يعقل أن يكون التخيير شرعياً؛ لأنّ المفروض أنّ خصوصية كلّ واحد من الأفراد غير دخيلة في المطلوب منها وغير محصّلة للغرض، وإلّا لم يتعلّق البعث بنفس الطبيعة. فلا يكاد يعقل توجّه البعث والإيجاب إلى ما هذا شأنه؛ للزوم اللغوية والجزاف بعد حكم العقل.

فالشارع بما هو شارع لا يجوز له أن يخيّر المكلّف بين أفراد الطبيعة المحدودة بين الحدّين ـ المبدأ والمنتهى ـ نعم يصحّ له ذلك بما أنّه من العقلاء، الإرشاد إلى حكم العقل، فتدبّر.

الجهة الرابعة: في أنّ الموسّع عند تضيّق وقته لا يصير مضيّقاً

قد يقال: إنّ الواجب عند تضيّق وقته يصير واجباً مضيّقاً؛ للزوم إتيانه في نفس الوقت؛ فلو لم يأت المكلّف بالواجب الموسّع عمداً أو نسياناً حتّى بقي من الوقت بمقدار فعل الواجب فقط ـ بحيث تضيّق وقته ـ فيحكم العقل بلزوم إتيانه فوراً، فيصير واجباً مضيّقاً[1].

ولكن أشرنا في الجهة السابقة: أنّه فرق بين الواجب الموسّع والمضيّق: فإنّ

---

١ ـ أُنظر مبادئ الوصول إلى علم الأُصول: ١٠٤، المحصول في علم أُصول الفقه ١: ٣٦٣، شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٨٩.

الموسّع هو الذي يكون ظرف إتيانه أوسع منه بدلالة الدليل، كما أنّ المضيّق ما يكون ظرف إتيانه بمقداره بلسان الدليل، فالأمر في الموسّع متعلّق بالطبيعة المحدودة بين الحدّين، كالصلاة من دلوك الشمس إلى غروب الشمس أو مغربها، وواضح: أنّ الفرد الواقع في آخر الوقت من مصاديق تلك الطبيعة ويصدق عليه أنّها صلاة واقعة بين الحدّين، كما هو الشأن في سائر أفرادها.

وغاية ما يقتضيه حكم العقل عند تضيّق الوقت لزوم إتيانه بخصوصه فوراً، كما يرى تخيير المكلّف في إتيانه في ضمن أيّ حصّةٍ من الزمان عند سعة الوقت.

والسرّ في ذلك هو: أنّ العقل يرى لزوم إطاعة المولى ولا يجوّز عصيانه، فعند سعة الوقت يتخيّر المكلّف في اختيار أيّها شاء. وأمّا عند تضيّق الوقت فيدرك لزوم إتيانه فوراً.

وكم فرق بين إتيان الشيء فوراً، وبين كون الواجب مضيّقاً في لسان الشرع! وكم له نظير في الواجبات[1]! مثلاً: لو تعذّر أحد طرفي الواجب التخييري لا يصير الطرف الآخر واجباً تعيينياً، وإن كان العقل يحكم بلزوم إتيانه معيّناً. وفي الواجب الكفائي لو لم يكن من يقوم به لا يصير واجباً عينياً على المكلّف، وغايته حكم العقل بلزوم إتيانه بشخصه.

والحاصل: أنّ الواجب المضيّق هو الذي كان في لسان الدليل كذلك، كما أنّ الواجب التخييري أو الكفائي هو الذي يكون كذلك في لسان الدليل.

---

١ ـ قلت: ألا ترى أنّ الحجّ ـ مثلاً ـ بعد عام الاستطاعة يجب عليه في كلّ سنة فوراً ففوراً؛ فلو عصى في سنة يجب عليه في السنة القابلة، ومع ذلك لا يكون الحجّ واجباً مضيّقاً؟! [المقرّر حفظه الله]

ومجرّد تضيّق الوقت، أو تعذّر أحد الطرفين، أو عدم قيام أحد، لا يوجب الانقلاب عمّا هو عليه في لسان الدليل، فتدبّر.

أضف إلى ذلك ما أشرنا: أنّ الأمر في الواجب الموسّع متعلّق بالطبيعة، ولا دخل لخصوصيات أفرادها في الغرض والبعث، بخلاف الواجب المضيّق؛ فإنّ خصوصية كلّ واحد من الأفراد دخيلة فيه، والأمر فيه متعلّق بالفرد الخاصّ. فلو صار الواجب الموسّع مضيّقاً بضيق وقته، لزم التغيير في إرادة الشارع، وأن تصير متعلّقة بالفرد الخاصّ بعد ما كانت متعلّقة بالطبيعة، وهو ـ كما ترى ـ غير معقول.

الجهة الخامسة: حول دلالة الأمر بالموقّت على الإتيان به خارج الوقت

هل للأمر بالموقّت ـ موسّعاً كان أم مضيّقاً ـ دلالة على أنّه إذا خرج الوقت يجب إتيانه خارجه، بحيث يكون في الواقع للآمر مطلوبان: مطلوب أعلى؛ وهو إتيانه في الوقت، ومطلوب دونه؛ وهو إتيانه خارج الوقت لو فات عنه في الوقت ـ عمداً أو سهواً أو نسياناً ـ أو لا دلالة للأمر بالموقّت على ذلك، بل ولا دلالة على تقييده بالوقت حتّى يوجب التعارض بينه وبين ما إذا دلّ دليل على لزوم إتيانه خارج الوقت؟ وجهان بل قولان، الحقّ هو الثاني.

وليعلم: أنّ محطّ البحث هو استفادة ذلك من مجرّد الأمر بالموقّت، لا من أمر آخر.

ومن الواضح: أنّ الأمر المتعلّق بالمقيّد بالوقت ـ نظير سائر التقييدات ـ لم تكن له دعوتان دعوة إلى الطبيعة، ودعوة اُخرى إلى القيد، بل له دعوة واحدة إلى المتقيّد بالقيد، وقد تقرّر في محلّه: أنّ كلّ حكم فهو مقصور على موضوعه ومتعلّقه ولا يكاد

يتجاوزه، والمفروض أنّ متعلّقه المتقيّدة بالوقت، فالقول بدلالة الأمر بالموقّت على إتيانه خارج الوقت إذا فاته في الوقت مساوق للقول بدعوة الأمر إلى غير موضوعه ومتعلّقه، وهو محال.

وبعبارة أُخرى: الكلام في دلالة الأمر بالمتقيّد بالوقت على إتيانه خارج الوقت، لا في كون المطلوب بحسب الواقع واحداً أو متعدّداً. ولو فرض أنّ المطلوب في الواقع متعدّد لا يوجب ذلك كون دلالة الدليل متعدّداً.

وواضح: أنّ الأمر الواحد له دعوة واحدة إلى متعلّقه، وبعد مضيّ الوقت المضروب له يكون هذا الدليل بالنسبة إلى إتيانه خارج الوقت وعدمه على السواء.

إذا تمهّد لك ما ذكرناه في محطّ البحث، يظهر لك: أنّ ما أفاده المحقّق الخراسانيقدس سره من التفصيل في المقام، وإن كان لا يبعد صحّته في نفسه، ولكنّه خارج عن محطّ البحث؛ فإنّ حاصل ما أفاده هو: أنّ التوقيت بالوقت: إمّا يكون بدليل متّصل، كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاَةَ لِدُلُوكِ الشَّمسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيلِ﴾[1]، أو بدليل منفصل، بحيث يكون هناك دليلان؛ دلّ أحدهما على لزوم إتيان العمل، والآخر المنفصل عنه على توقيته بالوقت، وعلى الثاني: إمّا أن يكون لكلّ من دليلي الواجب والتوقيت إطلاق[2]، أو لكلّ منهما إهمال، أو لدليل الواجب إطلاق دون دليل التوقيت، أو بالعكس؛ فالصور أربع.

والمحقّق الخراسانيقدس سره يرى أنّه إذا كان لدليل الواجب إطلاق بالنسبة إلى إتيانه

---

١ ـ الإسراء (١٧): ٧٨.

٢ ـ قلت: معنى إطلاق دليل الواجب هو لزوم إتيانه ـ كان في الوقت أو في خارجه ـ كما أنّ معنى إطلاق دليل التوقيت هو اقتضاؤه اعتبار القيد بحيث لولا الوقت لا يريد الواجب، فتدبّر. [المقرّر حفظه الله]

في الوقت وخارجه، ولكن كان لدليل التوقيت المنفصل إهمال ـ وحيث إنّ القدر المتيقّن من دليل التوقيت اعتبار القيد عند تمكّن تحصيله له، فلا دلالة لاعتباره في صورة تعذّر القيد ـ فمقتضى إطلاق دليل الواجب عند ذلك هو ثبوت وجوبه ولزوم إتيانه بعد انقضاء الوقت أيضاً»[1]، انتهى موضحاً.

وقد أشرنا: أنّ الاعتبار وإن كان مساعداً لما أفاده، ولكنّه خارج عن محطّ البحث؛ لأنّه ـ كما أشرنا في دلالة نفس دليل الأمر بالموقّت من حيث هو على إتيانه خارج الوقت ـ استفادة لزوم الإتيان خارج الوقت من الدليل الاجتهادي ـ من عموم أو إطلاق ـ وإن كان في نفسها لا غبار عليه، لكنّها خارجة عن محطّ البحث، كما لا يخفى، فتدّبر.

الجهة السادسة: في مقتضى الأصل في المسألة

لو لم يكن لدليل الواجب أو التوقيت إطلاق، وشكّ في وجوب العمل بعد الوقت فهل يمكن استصحاب الوجوب بعد خروج الوقت أم لا؟ وجهان.

ربّما يتمسّك للزوم إتيان الواجب خارج الوقت بالاستصحاب، بتقريب: أنّ الصلاة ـ مثلاً ـ في الوقت وخارجه ليستا حقيقتين مختلفتين، بل حقيقة واحدة، والاختلاف بينهما فيما لا يرجع إلى هوية ذاتهما ـ وهو الزمان ـ فكما أنّه إذا تعلّق حكم على موضوع في زمان فبعد خروج الزمان يصحّ الاستصحاب، فليكن كذلك في الواجب الموقّت[2].

---

١ ـ كفاية الأُصول: ١٧٨.

٢ ـ نهاية الدراية ٢: ٢٨٣ ـ ٢٨٤، الهامش ١، نهاية الأفكار ١: ٣٩٨.

وفيه : أنّه قلنا غير مرّة وسيجيء في محلّه : إنّ الاستصحاب إنّما يجري إذا كان موضوع القضية المشكوكة عين القضية المتيقّنة عند العرف والعقلاء ، فإذا انطبق العنوان الذي تعلّق به الحكم على موجود خارجي ، بحيث يكون الموجود الخارجي عند العرف موضوعاً للحكم ، لا العنوان المأخوذ في لسان الدليل ، فإن تغيّر الموضوع ؛ بأن زال عنه بعض ما لا يكون دخيلاً في ماهية الموضوع لدى العرف ، بل يكون حالةً للموضوع عندهم ، ولكن احتمل دخالته في الحكم ، ولم يكن هناك دليل اجتهادي على الموضوع الفاقد ، فيصحّ أن يستصحب هنا ؛ لوجود أركان الاستصحاب بتمامه وكماله فيه .

وذلك مثل ما إذا انطبق عنوان «الماء المتغيّر» على ماء موجود في الإناء الخارجي ، يكون موضوع الحكم عند العرف نفس الماء ، ويحسب التغيّر من حالاته ، وحيث إنّه يحتمل أن يكون التغيّر واسطة للثبوت أو للعروض ، فيصحّ الاستصحاب ، ولم يعدّ ذلك من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر ؛ لاتّحاد الموضوع في القضية المشكوكة والمتيقّنة عند العرف .

وأمّا إذا تعلّق الحكم على العنوان الكلّي المقيّد بقيد كالزمان أو المكان أو غيرهما ـ فحيث إنّ عنواني المقيّد وذات العنوان مختلفان ، بداهة أنّ عنوان الصلاة الموقّتة بالوقت مثلاً غير عنوان نفس الصلاة ، والمفهوم من أحدهما غير المفهوم من الآخر عند العرف والعقلاء ـ فلا يكاد يصحّ استصحابه عند فقدان القيد ؛ لكون الموضوع في القضية المتيقّنة غير الموضوع في المشكوكة ، تسرية الحكم من الموضوع المتقيّد إلى الفاقد عن القيد من تسرية الحكم المتعلّق لموضوع إلى موضوع آخر .

إن قلت : مقتضى ذلك اختصاص جريان الاستصحاب بالموضوعات الخارجية دون الأحكام الكلّية ، مع أنّ دليل حجّية الاستصحاب عامّ .

قلت: يجري الاستصحاب في الأحكام الكلّية عند الشكّ في نسخها، والتفصيل يطلب من محلّه.

وممّا يوضح الفرق بين ما إذا كان موضوع الحكم نفس العنوان المأخوذ في لسان الدليل، وما إذا انطبق العنوان المأخوذ على الخارج، وصار الخارج موضوعاً للحكم في نظر العرف والعقلاء، هو ما يذكر في مبحث الخيارات في مسألة خيار تخلّف الوصف؛ فإنّهم قالوا: إنّه إذا أتى البائع بفرس وقال: «إنّه فرس عربي»، فأُجريت المبايعة على الفرس المشخّص بعنوان كونه عربياً، ثمّ انكشف كذب البائع، فللمشتري خيار تخلّف الوصف. وأمّا إذا أُجريت المبايعة على عنوان «الفرس العربي» بنحو يرفع الجهالة ـ بأن قال مثلاً: «بعتك فرساً عربياً كذا وكذا وكذا» وفي مقام دفع المبيع لم يكن الفرس واجداً للخصوصيات التي وقع العقد عليها، فلم يكن المدفوع مصداقاً للمبيع ـ فلابدّ للبائع من تسليم مصداق آخر واجدٍ للخصوصيات؛ ضرورة أنّ الفرس العربي غير الفرس التركي ـ مثلاً ـ بحسب العنوان؛ فلا يكون للمشتري هنا خيار تخلّف الوصف؛ لأنّ ذلك إنّما هو فيما لو كان المدفوع هو الذي وقع عليه العقد، كما في الصورة الأُولى.

والحاصل: أنّ الطبيعة المتقيّدة بقيد، والطبيعة المتقيّدة بقيد آخر، ونفس الطبيعة، متغايرات، فإسراء الحكم المتعلّق بإحداهما إلى الأُخرى بالاستصحاب، إسراء الحكم المتعلّق لموضوع إلى موضوع آخر؛ فلا يصحّ الاستصحاب. ومعلوم: أنّ الصلاة المتقيّدة بالوقت غير نفس الصلاة.

وبما ذكرنا يظهر النظر فيما قد يقال: إنّ الطبيعة المتقيّدة بالزمان ـ مثلاً ـ إذا كانت واجدة للحكم فنفس الطبيعة المهملة أيضاً لها الحكم، ولا أقلّ من وجودها الذهني؛

فتكون نفس الطبيعة عند وجوب المتقيد واجبة، فيشكّ في بقائها بعد خروج الوقت فتستصحب.

وذلك لما أشرنا إليه قريباً: أنّ الحكم المتعلّق بالطبيعة المتقيّدة بقيد، أو المركّبة من عدّة أجزاء، حكم واحد متعلّق بموضوع واحد، وله دعوة واحدة إلى المتقيّد أو المركّب فقط؛ فلم يثبت الوجوب لنفس ذات المتقيّد وذات الأجزاء. فإذن: ليس للمهملة عند وجوب المتقيّد وجوب حتّى يستصحب. وحديث الوجوب الضمني للأجزاء أو نفس الطبيعة ـ كما يتفوه به بعض الألسن ـ قد عرفت فساده.

فتحصّل من هاتين الجهتين: أنّ الأمر بالموقّت لا يدلّ على لزوم إتيانه خارج الوقت. ولو شكّ في بقائه لا يكاد يمكن استصحابه؛ لأنّ المتيقّن هو وجوب المتقيّد أو المركّب، وهو ليس بمشكوك فيه، ونفس المتقيّد أو ذات الأجزاء غير متيقّن الوجوب؛ فلا يجري الاستصحاب.

نعم، لو دلّ دليل في مورد على القضاء خارج الوقت ـ كما دلّ الدليل في فوت الصلاة مثلاً ـ يؤخذ به، وهذا ما يقال: إنّ القضاء بأمر جديد، فتدبّر.

كلمة من المحقّق النائيني ﴿قدس سره﴾ في موقف القضاء وتزييفه

والمحقّق النائيني ﴿قدس سره﴾ بعد أن نفى الإشكال عن قيام الدليل في بعض الموارد على وجوب الفعل خارج الوقت عند فوته في الوقت ـ كالفرائض اليومية، وصوم رمضان، والنذر المعيّن ـ قال: يقع البحث في أنّه بعد قيام الدليل على ذلك هل يكون التقييد بالوقت من باب تعدّد المطلوب وكونه واجباً في واجب، أو يكون من باب التقييد، ولكن قيديته مقصورة بحال التمكّن ـ كما هو الشأن في سائر القيود المعتبرة في

الصلاة ما عدا الطهور، حيث تكون مقصورة بحال التمكّن، وتسقط عند التعذّر، لا أنّ المقيّد يسقط؛ لأنّ الصلاة لا تسقط بحال ـ أو أنّه ليس هذا ولا ذاك، بل يكون القضاء واجباً آخر مغايراً لما وجب أوّلاً بحسب العنوان، وليس هو ذلك الواجب بعينه، وإنّما سقط قيده؟ وجوه، ثمّ ذكر الفرق بين الوجوه، إلى أن قال: الإنصاف أنّه لا سبيل إلى أحد الوجهين الأوّلين؛ لأنّ الظاهر من قوله عليه السلام : **«اقض ما فات كما فات»**[1] هو أنّ الواجب في خارج الوقت أمر آخر مغاير لما وجب أوّلاً، وأنّ ما وجب أوّلاً قد فات، وأنّ هذا الواجب هو قضاء ذلك.

وبالجملة: التعبير بالفوت لا يناسب الوجهين الأوّلين؛ لأنّه عليهما لم يتحقّق الفوت، بل كان ذلك الواجب هو بعينه باقٍ، فيظهر منه: أنّ الواجب خارج الوقت أمر آخر مغاير لما وجب أوّلاً ومعنون بعنوان آخر[2].

وفيه: ما لا يخفى؛ لأنّ ما استظهره قدس سره لا يساعد عليه العرف والعقلاء، بل يرون أنّ ما يقضيه خارج الوقت هو الذي فات منه. ومجرّد إطلاق الفوت على ما لم يأت به، والقضاء على ما يأتي به لا يوجب أن يكون ما يأتيه خارج الوقت حقيقة أُخرى غير مربوطة بما فات، بحيث إنّه إن كانت للصلاة في الوقت شرائط وقيود، لا تكاد تثبت لصلاة القضاء، إلّا أن يدلّ دليل من خارج على اعتبارها فيها أيضاً، وهو كما ترى[3].

---

١ ـ راجع وسائل الشيعة ٨: ٢٦٨، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٦، الحديث ١.

٢ ـ فوائد الأُصول ١: ٢٣٧ ـ ٢٣٩.

٣ ـ قلت: وإن أحطت خبراً بما قرّرناه يظهر لك الخلل في الدليل الآخر الذي أقامه قدس سره على مقاله، ولم يتعرّضه سماحة الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ وهو: أنّه ربّما يتحقّق الفعل زماناً بين

←

بقي الكلام في أنّ الأداء والقضاء هل هو من العناوين القصدية، بحيث لو نوى أحدهما مكان الآخر يصحّ، أم لا؟ وهو كلام آخر يبحث عنه في الفقه.

إلى هنا تمّ نطاق ما أفاده سماحة الأُستاذ ـ دام ظلّه ـ في مبحث الأوامر، وهو المقصد الأوّل من مقاصد «جواهر الأُصول»، ويتلوه ـ إن شاء الله تعالى ـ المقصد الثاني في النواهي.

وقد وقع الفراغ من تحريره حال تهيئته للطبع يوم الخميس ٢٧ ربيع الثاني من سنة ١٤٢٢ هـ. ق. المطابق ٢٨ تير ١٣٨٠ش. في قم المشرّفة، الحوزة العلمية عشّ آل محمّد وحرم أهل البيت ـ صلوات الله عليهم ـ عند جوار كريمة أهل البيت فاطمة المعصومة ـ سلام الله عليها ـ بيد الراجي رحمة ربّه، السيّد محمّد حسن المرتضوي اللنگرودي، عفي عنه.

ربّ اغفر وارحم وتجاوز عمّا تعلم،

إنّك أنت الغفور الرحيم.

← وجوب الأداء ووجوب القضاء، كما إذا لم يبق من الوقت مقدار ركعة ولم يتحقّق الغروب بعد؛ فإنّه لم يكن مكلّفاً في هذا المقدار من الزمان إلى أن يتحقّق الغروب ـ لا بالأداء، ولا بالقضاء ـ فيظهر منه أنّ المكلّف به خارج الوقت مغاير لما كلّف به أوّلاً، فتأمّل، لاحظ فوائد الأُصول ١: ٢٣٩.

لعلّ وجه النظر ظاهر ممّا ذكرنا، فلا يحتاج إلى مزيد بيان، أضف إلى ذلك: أمره بالتأمّل؛ فإنّه شاهد صدق على عدم تمامية الأمر عنده، والله العالم. [المقرّر حفظه الله]

فهرس المحتويات